10.15.06.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Presented by Mrs. Arnold Guyot.

Division BS2595

Section .G582

V.1

900

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

NEUCHATEL. — IMPRIMERIE DE JAMES ATTINGER.

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT LUC

PAR

F. GODET

DOCTEUR ET PROFESSEUR EN THÉOLOGIE

TOME PREMIER

NEUCHATEL

LIBRAIRIE GÉNÉRALE DE JULES SANDOZ

1871

A

LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE

DE L'UNIVERSITÉ DE BALE

HOMMAGE DE RECONNAISSANCE

DE LA PART DE L'AUTEUR

POUR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

DONT ELLE L'A HONORÉ IL Y A DEUX ANS.

AVANT-PROPOS

Un commentaire sur l'évangile de Jean reste une œuvre inachevée aussi longtemps qu'il n'est pas accompagné d'un travail semblable sur l'un au moins des évangiles synoptiques. Entre ces trois derniers écrits, l'évangile de Luc est celui dont l'étude m'a paru le plus propre à servir de complément à l'ouvrage exégétique que j'ai précédemment publié, parce que, comme l'a bien démontré M. Sabatier, dans son court mais substantiel *Essai sur les sources de la vie de Jésus*, l'écrit de Luc forme, sous plusieurs rapports importants, une transition entre l'intuition de Jean et celle qui est à la base de la littérature synoptique.

La méthode exégétique est restée à peu près la même que dans mon commentaire précédent. Je n'ai point eu en vue seulement des théologiens de profession; je n'ai pas non plus visé directement à l'édification. Ce travail s'adresse, en général, aux lecteurs cultivés, si nombreux aujourd'hui, qui s'intéressent de cœur aux questions religieuses et critiques actuellement soulevées. C'est en vue d'eux que les expressions grecques forcément citées ont été rendues en français, et que l'on s'est, autant que possible, abs-

tenu du langage d'école. Les idées les plus avancées de l'incrédulité moderne circulent à cette heure dans toutes les couches de la population. L'on entend, dans les rues de nos villes, des ouvriers parler du conflit, désormais dévoilé, entre saint Paul et les autres apôtres de Jésus-Christ. Il faut donc aussi chercher à mettre les résultats d'une science impartiale et réellement biblique à la portée de tous. Je répète de ce commentaire ce que j'ai dit déjà de son devancier : il n'a pas été composé pour être consulté, mais pour être lu.

Le titre un peu ambitieux de *Bibliothèque théologique*, inscrit en tête de ma précédente publication exégétique, ne l'avait été que pour répondre à un désir exprimé par l'éditeur de cet écrit, qui nourrissait, en faveur de notre théologie française, des projets considérables, aujourd'hui, paraît-il, abandonnés. Ce titre a été supprimé ; ce qui ne m'empêchera pas, aussi longtemps que le Seigneur me prêtera vie et force, de travailler, selon la mesure de mes moyens, au développement de la science exégétique au milieu de nous. Ce n'est pas seulement mon goût personnel ; je pense que c'est aussi le besoin le plus pressant de l'Eglise de France et qu'il n'y a été répondu jusqu'ici qu'imparfaitement par les programmes de nos facultés de théologie. La critique séparée de l'exégèse risque bien de faire plus d'incrédules que de croyants.

Dans la traduction du texte de l'évangile, j'ai retranché les parties purement historiques, ainsi que

les paraboles, qui ont un caractère narratif. Il m'a paru que je ne ferais guères que reproduire inutilement, dans ces passages, les traductions reçues.

Entre les variantes, j'ai dû choisir celles qui avaient quelque valeur ou présentaient quelque intérêt. Un commentaire ne peut avoir la prétention de remplacer l'édition critique complète, nécessaire à toute étude scientifique. Ne pouvant en aucune façon admettre comme texte normal celui de la VIII^e^ édition de Tischendorf qui se publie présentement et dont je reconnais d'ailleurs le secours comme absolument indispensable, j'ai supposé comme point de départ dans l'indication des variantes le texte reçu; mais je hâte de mes vœux la publication d'une édition plus normale du texte byzantin.

Souvent je me suis contenté de citer le texte *primitif* des anciens manuscrits, sans mentionner les changements apportés à ce texte par les correcteurs postérieurs; mais chaque fois que ces changements pouvaient offrir quelque intérêt, je les ai indiqués.

Si l'on me demande quelles suppositions scientifiques ou religieuses j'ai apportées à cette étude du troisième évangile, je réponds : aucune autre que ces deux : c'est que les auteurs de nos évangiles étaient des hommes de *bon sens* et de *bonne foi*.

Cette double supposition ne se discute pas. On la rejette ou on l'admet d'instinct. Elle est fournie à celui qui la reçoit, par une aperception immédiate, de nature à la fois intellectuelle et morale. Je puis

donc inviter à me suivre quiconque est disposé, après une lecture, même superficielle, de notre évangile, à envisager son auteur comme un homme convaincu et raisonnable.

Et maintenant, que ce nouveau commentaire aille rejoindre son frère aîné dans la lice, et que, réunissant leurs efforts et accompagnés du secours de l'Esprit qui seul témoigne souverainement de Jésus, *ils puissent quelque chose pour la vérité* (2 Cor. XIII, 8)!

La vérité, c'est la gloire de Christ, le Seigneur, dans laquelle apparaît la face de Dieu (2 Cor. IV, 4).

F. GODET.

Neuchâtel, Septembre 1870.

INTRODUCTION

L'introduction d'un commentaire biblique n'a pas pour but de résoudre les diverses questions relatives à l'origine de l'écrit étudié. Cette solution doit se dégager de l'étude du livre lui-même et ne pas être imposée à l'avance. L'introduction a pour tâche de *préparer* l'étude de l'écrit sacré, de poser les questions, non de les résoudre.

Mais il est un côté du travail critique qui peut et doit être traité avant l'exégèse ; c'est le côté historique. Et par là nous entendons : 1° l'étude des faits de l'histoire ecclésiastique qui peuvent nous éclairer sur le moment de la publication et sur les origines de l'écrit dont nous devons nous occuper ; 2° la revue des opinions diverses qui ont été émises sur l'origine de cet écrit, particulièrement dans les temps modernes. La première de ces études fournit au travail exégétique et critique son point de départ ; la seconde lui pose ses points de mire. La possession de ces deux espèces de données est la condition de la continuité et des progrès de la science.

Cette introduction aura donc pour but de faire connaître au lecteur :

I. Les traces les plus anciennes de *l'existence de notre évangile,* en remontant aussi haut que possible dans l'histoire de l'église primitive.

II. Les rapports des anciens écrivains sur *la personne de l'auteur*, et les opinions en cours aujourd'hui sur ce point.

III. Les données fournies par la tradition sur *les circon-*

stances de la composition de cet écrit (lecteurs, temps, lieu, but), ainsi que les différentes manières de voir auxquelles la critique a été conduite sur ces diverses questions.

IV. Les idées que se sont formées les savants des *sources* auxquelles l'auteur a puisé la matière de ses récits.

V. Enfin les documents au moyen desquels nous a été conservé *le texte* de l'écrit.

Une introduction de ce genre suppose nécessairement une *conclusion* qui la complète, en conduisant à leur solution les questions ainsi posées. Cette conclusion aura pour tâche de combiner les faits constatés par la tradition avec les données obtenues par l'exégèse.

§ 1.

Traces de l'existence du troisième évangile dans l'église primitive.

Nous prenons notre point de départ au milieu du second siècle, non pour descendre le courant du fleuve, mais pour travailler à le remonter. Il est admis, en effet, qu'à cette époque notre évangile était universellement connu et reçu, non seulement dans *la grande Eglise* (expression de Celse, vers 150), mais aussi chez les sectes qui s'en étaient détachées. C'est ce qui ressort des citations incontestées de Théophile d'Antioche (vers 170) et d'Irénée (vers 180), de celles de la *Lettre des églises de Lyon et de Vienne* (en 177); du fait, suffisamment avéré par le témoignage de Clément d'Alexandrie, que le gnostique Héracléon avait publié un commentaire sur l'évangile de Luc aussi bien que sur celui de Jean (entre 175-195 [1]); de l'emploi très-abondant que Valentin

[1] Voir, pour le fait, Grabe, *Spicilegium*, Sec. II, t. I, p. 83; pour la date, Lipsius, *die Zeit des Marcion und des Heracleon*, dans Hilgenfeld's *Zeitschrift*, 1867.

ou du moins les écrivains de son école faisaient de cet évangile; enfin des nombreuses citations de Luc, aujourd'hui reconnues de tous les savants, que renferment les *Homélies clémentines* (vers 160). Il n'est donc pas étonnant qu'Origène range l'écrit de Luc au nombre de *ces quatre évangiles admis par toutes les églises qui sont sous le ciel*, et qu'Eusèbe le place parmi les *homologoumènes* de la nouvelle alliance. Ce qui seul importe à cette heure, c'est de rechercher dans l'époque plus obscure de la première moitié du second siècle les quelques traces qui peuvent servir à constater la présence et l'influence de notre évangile à cette époque reculée. Nous les rencontrons dans quatre domaines, dans le champ de l'hérésie, dans les écrits des Pères, dans la littérature pseudépigraphique, et enfin dans les écrits bibliques.

1. L'Hérésie — *Marcion; Cerdon.*

Marcion, fils d'un évêque du Pont et excommunié par son père, enseignait à Rome, de 140-170 (Lipsius, *ibid.*); les églises fondées par lui durèrent jusqu'au VI^e^ siècle. Il se proposait de purifier l'Evangile des éléments judaïques que les Douze, en vertu de leur éducation et de leurs préjugés israélites, devaient y avoir introduits. Afin d'écarter plus radicalement cet alliage, il enseignait que le Dieu créateur du monde et législateur des Juifs était différent du Dieu suprême qui s'est révélé en Jésus-Christ; qu'il n'était qu'un être inférieur et borné; que c'était là la raison pour laquelle la loi juive reposait exclusivement sur la justice, tandis que l'Evangile avait pour base la charité. Saint Paul seul avait, selon lui, compris Jésus. Aussi dans le Canon que Marcion s'était formé, ne recevait-il que l'évangile de Luc (en raison de son affinité avec l'enseignement de Paul) et dix épîtres de cet apôtre. Mais dans ces écrits mê-

mes il se voyait forcé d'opérer des retranchements ; car la divinité de l'A. T. y est constamment supposée, et la création de l'univers visible y est attribuée au Dieu de Jésus-Christ. Marcion, conformément à ses idées sur la matière, niait la réalité du corps de Jésus ; il se trouvait donc aussi en conflit sur ce point avec de nombreux textes de Paul et de Luc. Ainsi s'expliquent la plupart des modifications du texte de Luc, que présentait, au rapport de Tertullien et d'Epiphane, l'évangile dont se servaient Marcion et ses adhérents.

Néanmoins la relation entre l'évangile de Luc et celui de cet hérétique a été présentée dans les temps modernes à un point de vue directement opposé. Et la raison en est aisée à comprendre. Ne suffirait-il pas, en effet, d'une relation telle que celle que nous venons de signaler entre ces deux écrits, pour démontrer qu'au temps de l'activité de Marcion, l'évangile de Luc existait dans les recueils d'écrits apostoliques en usage dans les églises, et pour forcer ainsi la critique à assigner à cet écrit une origine très-reculée et une très-antique autorité? Or, c'est ce que l'école rationaliste n'était pas disposée à admettre [1]. En conséquence, dès le siècle passé, Semler et Eichhorn et, avec plus d'insistance encore, de nos jours Ritschl, Baur, Schwegler, ont soutenu que la priorité appartenait à l'évangile de Marcion, que cet écrit était le vrai Luc primitif, et que notre Luc canonique était le résultat d'un remaniement de cet écrit plus ancien, opéré dans le sens d'un paulinisme mitigé, au second siècle. Il faut rendre justice cependant à l'école criti-

[1] C'est Hilgenfeld lui-même qui signale cette origine purement dogmatique de l'opinion rationaliste : « Elle a, dit-il, méconnu la vraie tendance de l'évangile de Marcion, *et cela dans le but d'attribuer au texte canonique* (à notre Luc) *la date la plus récente possible.* » *(Die Evangelien*, p. 27.)

que. Personne n'a plus énergiquement travaillé qu'elle-même à rectifier cette opinion erronée, qu'avaient avancée plusieurs des siens comme par essai. Hilgenfeld et surtout Volkmar l'ont victorieusement combattue, et Ritschl l'a expressément rétractée (*Theol. Jahrb.* X, p. 528 et suiv.). Bleek (*Einl. in d. N. T.*, p. 122 et suiv.) a fort bien résumé toute cette discussion. Nous ne ferons ressortir que les points suivants, qui nous paraissent les plus essentiels :

1. La plupart des différences qui doivent avoir distingué l'évangile de Marcion de notre Luc, s'expliquent soit par la conséquence de son système gnostique, soit comme simples corrections critiques. Ainsi Marcion retranchait les deux premiers chapitres sur la *naissance* de Jésus, ce qui convenait à son docétisme ; ainsi dans le passage Luc XIII, 28 : « Lorsque vous verrez *Abraham, Isaac et Jacob et tous les prophètes* dans le royaume de Dieu, » il lisait : « Lorsque vous verrez *les justes* entrant dans le royaume des cieux, » ce qui seul répondait à son système sur l'ancienne alliance ; de même encore, dans cette parole de Jésus, Luc XVI, 17 : « Il est plus aisé que le ciel et la terre passent que de ce qu'un seul trait *de la loi* vienne à tomber, » Marcion lisait : « . . . que de ce qu'il tombe un seul trait de lettre *de mes paroles*. » Dans tous ces cas, il faudrait s'aveugler pour ne pas voir que c'était Marcion qui modifiait le texte de Luc, au profit de son système, et non l'inverse. Nous lisons encore que l'évangile de Marcion commençait de cette manière : « *La quinzième année du règne de l'empereur Tibère, Jésus descendit à Capernaüm* » (naturellement : du ciel, sans avoir passé par les degrés tout humains de la naissance et de la jeunesse) ; puis venait le récit du premier séjour à Capernaüm, tel qu'il est raconté Luc IV, 31 et suiv., et après cela seulement, celui de la visite à Nazareth, Luc IV, 16 et suiv. N'est-il pas de toute évidence qu'un tel commen-

cement ne pouvait être celui de l'écrit primitif et que la transposition des deux récits qui suivaient, avait pour but de faire disparaître la difficulté que présente la parole des habitants de Nazareth, Luc IV, 23, telle qu'elle est placée dans *notre* évangile, *avant* le séjour à Capernaüm? Le caractère artificiel de la narration ainsi transformée saute aux yeux. C'est le résultat d'un remaniement dogmatique et critique de Luc III, 1; IV, 31; IV, 16 et 23.

2. C'est un fait avéré, que Marcion avait falsifié les épîtres de Paul, en usant d'un procédé tout semblable.

3. La secte de Marcion s'est seule servie de l'évangile employé par cet hérétique. Ce fait prouve que cet ouvrage n'était point un écrit évangélique déjà connu, que Marcion seul aurait conservé intact.

De tout cela la science doit conclure que notre évangile de Luc a préexisté à celui de Marcion et que cet hérétique avait choisi cet écrit entre tous les évangiles qui faisaient partie des recueils ecclésiastiques, comme celui qui pouvait le mieux s'adapter à son système [1]. Vers 140 notre évangile

[1] Zeller (dans son *Apostelgeschichte*) s'exprime ainsi : « Nous pouvons admettre comme démontré et généralement accepté, non seulement que Marcion a employé un évangile plus ancien, mais encore qu'il l'a retravaillé, modifié, souvent abrégé, et que cet évangile plus ancien n'était autre, quant à l'essentiel, que notre Luc. » Cette restriction: « quant à l'essentiel, » a trait à quelques passages où il paraît aux écrivains de l'école de Tubingue que la leçon de Marcion est plus originale que celle de notre texte canonique. Celle-ci, selon Baur et Hilgenfeld, aurait été introduite dans le but de s'opposer à l'emploi que les gnostiques faisaient du vrai texte. Cependant Zeller (p. 12 et suiv.) réduit déjà considérablement le nombre de ces passages où Marcion aurait conservé la vraie leçon, et ceux qu'il maintient n'ont point encore le caractère de l'évidence. Ainsi Luc X, 22, Marcion paraît avoir lu : οὐδεὶς ἔγνω, personne *n'a connu*, au lieu de : οὐδεὶς γινώσκει, personne *ne connaît;* et de ce que cette leçon se retrouve chez Justin, dans les *Homélies clémentines* et chez quelques Pères, on conclut que notre

jouissait donc déjà dans l'Eglise d'une pleine autorité, résultant de la conviction de son origine apostolique.

Marcion n'était pas lui-même le créateur de son système. Déjà avant lui, Cerdon, à ce que rapporte Théodoret (*Hæret. fabulæ*, I, 24), démontrait *par les évangiles* que autre est le Dieu *juste* de l'ancienne alliance, et autre, le Dieu *bon* de la nouvelle ; et il fondait cette opposition sur les préceptes du sermon de la montagne (Matth. V, 38 à 48; Luc VI, 27 à 38). L'évangile de Luc devait jouer, dans cette démonstration, le rôle principal, du moins si nous ajoutons foi au témoignage d'un ancien écrivain (Pseudo-Tertullien, dans la conclusion du *De præscriptione hæreticorum*, c. 51): « *Solum evangelium Lucæ nec tamen totum recipit* [*Cerdo*].» Cerdon, quelques années avant Marcion, cherchait donc à prouver l'opposition entre la loi et l'Evangile par des *évangiles écrits*, nommément par celui de Luc.

II. Les Pères — *Justin; Polycarpe; Clément Romain.*

S'il est prouvé que vers 140, à Rome, Cerdon et Marcion ont employé l'évangile de Luc comme un écrit généralement connu et reçu dans l'Eglise, il est complètement impossible de supposer que cet évangile n'ait pas été entre les mains de Justin, qui écrivait dans cette même ville quelques années plus tard. D'ailleurs les écrits de Justin ne

texte canonique a été altéré. Mais Justin lui-même lit aussi γινώσκει (*Dial. c. Tryph.*, c. 100). Il ne paraît y avoir ici qu'une ancienne variante. Dans ce même passage, Marcion paraît avoir placé les mots qui se rapportent à la connaissance du Père par le Fils avant ceux qui se rapportent à la connaissance du Fils par le Père, leçon qui se trouve aussi dans les *Hom. clément.* Mais encore ici ce peut être une simple variante, qui est très-aisée à expliquer. Elle a si peu une importance dogmatique qu'Irénée, qui la combat critiquement, cite lui-même deux fois ce passage de cette manière. (Tischend. ad Matth. XI, 27.)

laissent aucun doute sur ce fait, qui est accordé aujourd'hui par tous les écrivains de l'école qui prend le nom de critique, Zeller, Volkmar, Hilgenfeld [1]. On peut apprécier, d'après cela, la valeur des affirmations de M. Nicolas, qui ne craint pas de jeter au public français, peu initié à cette sorte de questions, une assertion telle que celle-ci : « On ne peut lire les rapprochements que les critiques de cette école [l'école orthodoxe] ont coutume de faire entre certains passages de Polycarpe, de Clément de Rome, d'Ignace, *et même de Justin Martyr*, et des passages analogues de nos évangiles, sans être tenté de penser qu'il faut que cette cause soit bien mauvaise pour avoir besoin ou pour se contenter de pareils arguments [2]. » Comment arrive-t-il que des hommes tels que Zeller, Hilgenfeld, Volkmar, trempent tout à coup dans ces procédés de mauvais aloi en faveur de l'orthodoxie ! Voici quelques passages qui établissent sans réplique l'emploi que faisait Justin Martyr de notre troisième évangile : *Dial.* c. 100, il cite presque littéralement Luc I, 26-30. — *Ibid.* c. 78 et *Apol.* I, 34, il fait mention du cens de Quirinius dans les termes mêmes de Luc. — *Dial.* c. 41 et 70 et *Apol.* I, 66, il rappelle l'institution de la sainte Cène d'après le texte de Luc. — *Dial.* c. 103, il dit : « Dans les mémoires que je dis avoir été composés par ses

[1] « La connaissance qu'a Justin de l'évangile de Luc est démontrée par une série de passages dont les uns sont *certainement*, les autres *vraisemblablement* des emprunts faits à cet écrit » (Zeller, *Apostelgesch.*, p. 26). — A l'occasion d'un passage du *Dialogue avec Tryphon*, c. 49, Volkmar dit : « Luc (III, 16. 17) est cité ici, d'abord en commun avec Matthieu, puis, de préférence à celui-ci, *littéralement* » *(Ursprung unserer Ev.*, p. 157). — « Justin connaît nos trois évangiles synoptiques et les extrait presque complétement » *(Ibid.*, p. 91). — « Outre Matthieu et Marc . . . . , Justin emploie encore l'évangile de Luc » (Hilgenfeld, *der Kanon*, p. 25).

[2] *Etudes critiques sur le N. T.*, p. 5.

apôtres et par ceux qui les ont accompagnés, [il est rapporté] que la sueur ruisselait de lui comme des gouttes, pendant qu'il priait, » etc. (Luc XXII, 44). — *Ibid.*, Justin rappelle l'envoi de Jésus à Hérode, raconté par Luc seul. — *Ibid.* c. 105, il cite la dernière parole de Jésus : « Père, je remets mon esprit entre tes mains, » comme l'empruntant aux *mémoires des apôtres*. Cette prière n'est rapportée que par Luc (XXIII, 46). — Nous n'avons indiqué que les citations expressément accordées par Zeller *(Apostelgesch.*, p. 26-37).

Il n'est donc pas permis de douter que l'évangile de Luc ne fît partie de ces *mémoires apostoliques* cités dix-huit fois par Justin et d'où il a tiré la majeure partie des faits évangéliques qu'il mentionne.

Les Actes des apôtres ayant été écrits après l'évangile et par le même auteur (ces deux faits sont reconnus par toute la critique actuelle), tout passage des Pères qui prouve l'existence de ce livre à un moment donné, démontre *a fortiori* celle de l'évangile à la même époque. Nous pouvons donc alléguer le passage suivant de Polycarpe, qui nous paraît ne pouvoir s'expliquer que comme un emprunt fait au livre des Actes :

Act. II, 24.	Polyc. *ad. Phil.* c. 1.
Ὃν ὁ Θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου.	Ὃν ἤγειρεν ὁ Θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου.
« Que Dieu a ressuscité ayant délié les douleurs (d'enfantement) de la mort. »	« Que Dieu a réveillé ayant délié les douleurs (d'enfantement) de l'Hadès. »

La construction identique de la proposition dans les deux écrits, le choix du terme λύσας et l'expression étrange : *les douleurs d'enfantement de la mort* (Actes) ou *de l'Hadès* (Polyc.), ne permettent guères de douter que le passage de Polycarpe ne soit emprunté à celui des Actes [1].

[1] Il ne serait pas impossible que l'expression ὠδῖνες eût été em-

Dans l'épître de Clément de Rome se trouve (c. 13) une exhortation commençant par ces mots : « Rappelez-vous les paroles du Seigneur Jésus dans lesquelles il a enseigné l'équité et la générosité ; » puis vient un passage dans lequel paraissent être combinés les textes de Matthieu et de Luc, dans le sermon sur la montagne, mais où domine, de l'aveu de Volkmar [1], le texte de Luc (VI, 31. 36-38). — Dans cette même lettre, les Actes sont deux fois cités, d'abord au c. 18, où se trouve mentionné un témoignage divin sur le roi David, dans lequel sont amalgamés les deux passages suivants de l'A. T. : 1 Sam. XIII, 14 et Ps. LXXXIX, 21; or, cette fusion se retrouve à peu de chose près la même Actes XIII, 22.

1 Sam. XIII, 14.	Ps. LXXXIX. 21.
« L'Eternel s'est cherché *un homme selon mon cœur.* »	« *J'ai trouvé David* mon serviteur; je l'ai oint de ma sainte huile. »

Act. XIII, 22.

« *J'ai trouvé David*, fils de Jessé, *homme selon mon cœur*, qui accomplira toutes mes volontés. »

Clém. *Ep. ad Cor.*, c. 18.

« *J'ai trouvé un homme selon mon cœur, David*, fils de Jessé, et je l'ai oint d'une huile éternelle. »

Comment cette fusion, à peu près identique, de deux passages si distants se serait-elle produite spontanément chez les deux écrivains? — L'autre citation est cette parole d'éloge que Clément adresse aux Corinthiens (c. 2) : « Donnant plus

pruntée par ces deux auteurs à Ps. XVIII, 5, ou CXVI, 3, où les LXX traduisent par ce terme le mot חבל, qui signifie à la fois *lien* et *douleurs d'enfantement;* mais il reste toujours dans l'ensemble des deux propositions une analogie inexplicable.

[1] « Le texte de Matthieu diffère davantage, tandis que celui de Luc fournit le fond du développement » *(Urspr.*, p. 138).

volontiers que de recevoir (μᾶλλον δίδοντες ἢ λαμβάνοντες), » et qui rappelle littéralement la parole de Jésus citée par Paul, Actes XX, 35 : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir (διδόναι μᾶλλον ἢ λαμβάνειν). » Sans doute ce sont là des allusions plutôt que des citations proprement dites. Mais on voit par les Pères que cette manière de citer était la plus ordinaire dans les premiers temps.

Il est vrai que l'école de Tubingue nie l'authenticité des épîtres de Clément et de Polycarpe, et les place, l'une dans le premier quart, l'autre dans la seconde partie du IIe siècle; mais celle de la première surtout est garantie par les plus irrécusables témoignages. Quoique fort peu flatteuse à plusieurs égards pour l'église de Corinthe, elle était déposée dans les archives de cette église, et, au témoignage de Denys, évêque de Corinthe vers 170, lue et relue en assemblée publique. Elle est de plus citée par Polycarpe, Hégésippe et Irénée. Or, si elle est authentique, elle date, non de 125, comme le veut Volkmar, mais de la fin du premier siècle au plus tard. Selon Hase, elle serait de 80 à 90; selon Tischendorf, de 96 ou même plus probablement de 69. On voit par conséquent jusqu'à quelle époque l'emploi des écrits de Luc dans cette lettre fait remonter leur diffusion comme écrits sacrés et ayant autorité dans les églises.

III. Les Pseudépigraphes — *Testaments des douze patriarches.*

Parmi les écrits d'origine juive ou judéo-chrétienne, que nous a légués l'antiquité, il en est un qui paraît avoir été composé par un chrétien juif, désireux d'amener ses compatriotes à la foi chrétienne. Dans ce but il fait parler sur leurs lits de mort les douze fils de Jacob et leur prête à chacun un discours prophétique, dans lequel ils dépeignent le sort futur du peuple et annoncent les bénédictions qu'ap-

portera l'Evangile. Contrairement à l'opinion de M. Reuss, qui place la composition de cet écrit après le milieu du second siècle [1], de Groot et Langen pensent qu'il appartient à la fin du premier ou au commencement du second [2]. Ce livre, en effet, faisant allusion à la première destruction de Jérusalem par les Romains en 70, mais nullement à la seconde par Adrien en 135, paraît devoir dater de l'intervalle entre ces deux événements. Il s'y trouve de nombreuses citations de Luc ainsi que des autres évangiles; mais le passage suivant a une importance particulière : « Dans les derniers jours, dit Benjamin à ses fils, il sortira de ma race un dominateur selon le Seigneur, qui, après avoir entendu sa voix, répandra chez les païens une lumière nouvelle. Il demeurera dans les synagogues des païens jusqu'à la fin des siècles et sera dans la bouche de leurs chefs comme un chant agréable. *Son œuvre et sa parole seront écrites dans les livres saints.* Il sera élu de Dieu pour l'éternité. Mon père Jacob m'a dit de lui que ce serait lui qui compenserait les défectuosités de ma race. » L'apôtre Paul était de la tribu de Benjamin ; ce passage fait donc allusion à son œuvre, telle qu'elle est décrite dans le livre des Actes, et probablement aussi à ses épîtres comme renfermant sa parole. Il n'est donc pas douteux que le livre des Actes ne soit mentionné ici, et mentionné comme faisant partie du recueil des livres saints (ἐν βίβλοις ταῖς ἁγίαις). Ce passage est ainsi le parallèle du fameux : *Comme il est écrit,* qui se trouve dans l'ép. de Barnabas, et qui introduit, vers la même époque, une citation de l'évangile de saint Matthieu [3]. Il y avait

[1] *Die Gesch. der Heil. Schr. N. T.*, § 257.

[2] De Groot, *Basilides*, p. 37; Langen, *das Judenthum in Palest.*, p. 148.

[3] Hilgenfeld reconnaît loyalement cette citation dans Barnabas et les conséquences qu'il en faut tirer : « Nous rencontrons la pre-

donc avant la fin du premier siècle, dans les églises, des recueils d'écrits apostoliques, recueils dont nous ne pouvons indiquer exactement le contenu, qui variaient même sans doute d'église à église, mais qui étaient déjà considérés comme *saints* à l'égal de l'A. T., et dans lesquels le livre des Actes et par conséquent l'évangile de Luc avaient leur place.

IV. Ecrits bibliques — *Jean; Marc; Actes.*

L'évangile de Jean tout entier suppose, comme nous croyons l'avoir démontré dans notre *Commentaire* sur cet écrit, l'existence de nos synoptiques et leur propagation dans l'Eglise. Quant à Luc spécialement, il faut comparer X, 38-42 avec Jean XI et XII, 1-8, puis XXIV, 1-12 et 36-49, avec Jean XX, 1-18 et 19-23, où le récit de Jean paraît faire allusion, quelquefois jusques dans l'expression, à celui de Luc.

La première trace distincte et irrécusable de l'influence de l'évangile de Luc sur un livre du N. T. se trouve dans la conclusion de Marc (XVI, 9-20). D'un côté, nous espérons prouver que jusqu'à ce morceau la composition de Marc est indépendante de la narration de Luc. De l'autre, il est évident que, dès ce moment, le récit de Marc, quoiqu'offrant encore certaines particularités, est, dans son ensemble, une reproduction abrégée de celui de Luc. C'est, comme on l'a dit, le *style d'extrait le mieux caractérisé.* Comp. v. 9 [b] et Luc VIII, 2; v. 10. 11 et Luc XXIV, 10-12; v. 12 et Luc v. 13-32; v. 13 et Luc v. 33-35; v. 14 [a] et Luc v. 36-43. De plus, il est possible que Jean XX, 1-17 ait influé sur v. 9 [a].

mière trace de cette application [de la notion d'inspiration des écrits de l'A. T. à ceux des apôtres] à la fin du premier siècle, dans la lettre dite de Barnabas, où une sentence évangélique (c. 4) est citée comme une parole scripturaire » *(der Kanon*, p. 10).

Pour le discours v. 15-18 et le morceau v. 19. 20, l'auteur de cette conclusion doit avoir employé des matériaux qui lui étaient propres. Or, on sait que cette conclusion de Marc, depuis XVI, 9, manquait, d'après le rapport des Pères, dans un grand nombre d'anciens manuscrits, qu'elle ne se trouve aujourd'hui ni dans le *Sinaïticus*, ni dans le *Vaticanus*, les deux plus anciens documents, que nous n'en trouvons la première trace que chez Irénée, et qu'une conclusion toute différente, mais qui porte beaucoup plus évidemment l'empreinte du style ecclésiastique postérieur, se lit dans quelques autres documents. Si donc la conclusion qui se trouve dans le texte reçu, n'est pas de la main de l'auteur, elle est cependant antérieure au milieu du second siècle. Nous devons même admettre qu'il ne peut s'être écoulé un intervalle très-considérable entre la composition de l'évangile et la rédaction de cette conclusion; car le discours v. 15 et suiv. est trop original pour n'être qu'une composition artificielle; il a dû être rédigé encore sur des matériaux appartenant à l'époque de la composition; et l'accord remarquable qui existe entre la clôture v. 19 et 20 et la pensée générale de l'écrit, démontre que celui qui a composé cette conclusion était étroitement associé à l'esprit de l'auteur. Celui-ci doit nécessairement avoir été brusquement interrompu dans son travail; car XVI, 8, ne pouvait être la fin *intentionnée* de son récit. Une apparition de Jésus en Galilée avait été annoncée (v. 1-8); le récit ne devait pas finir avant qu'elle eût été racontée. D'ailleurs le v. 9 est un commencement tout nouveau, et la solution de continuité entre ce verset et le v. 8 est évidente.

De tout cela il ressort que dès le v. 8 le travail a été momentanément suspendu, et qu'un peu plus tard un écrivain qui était encore dans le courant de la pensée de l'auteur, et qui a pu profiter de quelques matériaux préparés par lui, a

rédigé cette conclusion. Or, si l'évangile de Luc n'a pas exercé d'influence sur le travail de Marc jusqu'à XVI, 8, et si au contraire dès XVI, 9 l'influence de cet écrit est sensible, il n'y a qu'une conséquence à tirer de là : c'est que l'évangile de Luc a paru dans l'intervalle entre la composition de Marc et la rédaction de la conclusion. Il serait donc important, pour fixer la date de la publication de notre évangile, de connaître la circonstance par laquelle l'auteur du second évangile a été interrompu dans son travail. La seule explication vraisemblable de ce fait nous paraît être l'explosion inattendue de la persécution de Néron en août 64. Marc se trouvait alors à Rome avec Pierre. A la demande des fidèles de cette église, il avait entrepris la rédaction des récits de cet apôtre, en d'autres termes la composition de notre second évangile. La persécution qui éclata et la mort violente de son maître le forcèrent probablement à s'enfuir précipitamment de la capitale. Il suffit d'admettre qu'un exemplaire inachevé resta en ce moment dans les archives de l'église de Rome pour expliquer comment l'ouvrage se répandit d'abord sous une forme incomplète. Lorsque, un peu plus tard, on travailla à le compléter, l'évangile de Luc avait paru et fut consulté. L'ouvrage, ainsi terminé, fut copié et se répandit sous cette autre forme. Ainsi s'explique l'existence des deux espèces d'exemplaires. La rédaction de cette conclusion doit d'ailleurs avoir précédé la publication ou du moins la diffusion de l'évangile de Matthieu. Autrement le continuateur se serait certainement rattaché de préférence à cet écrit, dont le récit était infiniment plus rapproché jusqu'à ce moment de celui de Marc. S'il en est ainsi, la publication de Luc doit avoir eu lieu dans l'intervalle entre l'an 64 et le moment de la diffusion de Matthieu dans l'Eglise. Or, nous avons vu que ce dernier écrit était déjà cité comme revêtu d'une autorité divine, égale à celle de l'A. T.,

à Alexandrie vers l'an 100. On voit à quelle antiquité cet ensemble de faits nous oblige à remonter.

L'autre écrit biblique, qui offre un point de rapprochement avec notre évangile, est le livre des *Actes*. Dès les premiers versets, cet écrit suppose l'évangile de Luc déjà composé et connu des lecteurs. Quand le livre des Actes a-t-il été composé? On a souvent conclu de ce qu'il se termine assez brusquement par la mention de la captivité de Paul à Rome (de 61 à 63), que c'était là le point auquel les choses elles-mêmes étaient arrivées au moment de la composition de l'ouvrage. Cette conclusion est précipitée; car l'intention de l'auteur peut fort bien avoir été de s'arrêter à ce fait-là. Il avait amené le récit de la fondation de l'Eglise de Jérusalem à Rome; et c'était peut-être tout ce qu'il voulait. Son livre n'était point destiné à faire la biographie des apôtres en général, ni celle de Pierre et de Paul en particulier. Néanmoins quand on observe l'ampleur de la narration, dans les dernières parties de l'ouvrage surtout, quand on voit l'auteur raconter dans les plus petits détails la tempête et le naufrage de Paul (XXVII), et mentionner jusqu'à l'enseigne du vaisseau qui portait cet apôtre en Italie (XXVIII, 11 : « Un vaisseau alexandrin ayant pour enseigne *Castor et Pollux* »), on ne peut plus raisonnablement supposer que ce soit une rigoureuse fidélité à son plan qui l'ait empêché de donner quelques détails à ses lecteurs sur la fin du ministère et sur le martyre de son maître. Ou bien se proposait-il peut-être d'écrire sur ce sujet un troisième ouvrage? Voulait-il composer une œuvre trilogique à la façon des tragiques grecs? L'idée d'un troisième ouvrage a pu sans doute lui être suggérée plus tard par les événements survenus dès lors; et c'est ce qui paraît ressortir de quelques mots obscurs dans le fameux fragment de Muratori. Mais il est peu probable qu'une telle intention ait influé d'avance sur la com-

position des deux premiers écrits. Quelle matière pouvait paraître à l'auteur assez importante pour être mise, comme sujet d'un τρίτος λόγος, en parallèle avec le contenu de l'évangile et celui des Actes? Ou bien enfin serait-ce la mort prématurée de l'auteur qui aurait mis fin à son travail ? Cette supposition n'est pas probable non plus. La clôture Actes XXVIII, 30 et 31, comparée aux clôtures analogues que nous trouvons à la fin de chaque récit particulier dans l'évangile et dans les Actes, fait bien plutôt l'effet d'un *point final* apposé avec intention à la narration du séjour de Paul à Rome ainsi qu'au livre entier. Nous sommes donc réellement ramenés à l'idée que la carrière de Paul n'était point encore achevée lorsque l'auteur des Actes a terminé son récit et écrit les deux derniers versets du ch. XXVIII, puisque, dans le cas contraire, la fidélité à son plan ne l'eût nullement empêché de donner quelques détails sur ce sujet si intéressant pour ses lecteurs. Le livre des Actes ne paraît donc pas avoir été rédigé bien longtemps après le moment qui forme le terme de la narration. Cette conclusion, si elle est fondée, s'applique *a fortiori* à l'évangile de Luc.

Résumons-nous : L'usage que faisaient à Rome, au milieu du IIe siècle, Justin, Marcion et son maître Cerdon, du troisième évangile, l'autorité apostolique que supposent la diffusion de cet écrit et la considération dont il jouissait à cette époque, nous forcent à admettre son existence dès le commencement de ce siècle. Un livre tout récent n'eût pu être reconnu et employé de la sorte simultanément dans l'Eglise et par les sectes. La place qu'occupaient les Actes dans les recueils d'écrits sacrés à l'époque des *Testaments des douze patriarches* (vers la fin du Ier ou le commencement du IIe siècle), nous fait remonter un peu plus haut, jusques vers 80-100. Enfin, la relation du troisième évangile avec Marc

et avec les Actes nous conduit jusqu'à une époque plus reculée encore, jusques à la période de 64 à 80.

On a objecté à ce résultat le silence de Papias, silence dans lequel Hilgenfeld a même cru trouver l'indice d'un rejet positif de la part de ce Père. Mais de ce qu'Eusèbe ne nous a conservé des renseignements fournis par Papias que ce qui avait rapport à la composition de Marc et de Matthieu — ce sont quelques lignes seulement — il ne s'ensuit point que Papias ne connût pas Luc, ou que, le connaissant, il le rejetât. Tout ce qu'on peut raisonnablement conclure de ce fait, c'est qu'Eusèbe n'avait rien trouvé chez Papias d'intéressant à transmettre sur les origines du livre de Luc. Et quoi d'étonnant à cela? Matthieu et Marc avaient commencé leur récit sans donner le moindre détail sur la composition de leur livre; Luc, au contraire, avait, dans son préambule, dit aux lecteurs tout ce qu'ils avaient besoin de savoir. Aucune tradition ne s'était donc formée sur ce point, et Papias n'avait ainsi trouvé rien de nouveau à ajouter aux renseignements donnés par l'auteur.

Nous devons dire, en terminant cette revue, que nous n'attachons point une valeur décisive aux faits que nous venons de signaler, et que parmi les résultats obtenus il en est plusieurs que nous savons bien n'être pas incontestables. Cependant il nous a paru qu'il y avait là des points de repère intéressants qu'il n'était pas permis à une étude sérieuse de négliger. Ce qui nous paraît seul important, décisif, c'est l'usage ecclésiastique et liturgique de notre évangile, dans les églises, au milieu du II^e^ siècle, tel qu'il est constaté par Justin. Si cet écrit faisait réellement partie de ces *mémoires des apôtres* dont il déclare à l'empereur qu'ils étaient lus publiquement chaque dimanche dans les assemblées chrétiennes, l'antiquité apostolique de cet écrit devait être un fait de notoriété publique, et cela d'autant plus qu'il ne portait pas en tête le nom d'un apôtre.

§ 2.

L'auteur.

Sous ce titre sont renfermées deux questions distinctes: I. Que savons-nous du personnage désigné dans le titre comme l'auteur de notre évangile? II. Quels sont les témoignages ecclésiastiques qui font remonter jusqu'à lui la composition de cet écrit, et quelle en est la valeur?

I

Le personnage nommé *Luc* n'est mentionné que dans quelques passages du N. T. et dans quelques traditions ecclésiastiques peu nombreuses et peu détaillées.

Les passages bibliques sont: Col. IV, 14: « Luc, le médecin bien-aimé, vous salue, ainsi que Démas; » Philém. v. 24: « Epaphras, prisonnier avec moi, . . . te salue, ainsi que Marc, Aristarque, Démas, Luc, mes compagnons d'œuvre; » 2 Tim. IV, 11: « Luc est seul avec moi. »

De ces passages, considérés dans leur contexte, il ressort:

1° Que Luc était un chrétien d'origine *païenne*. C'est ce que prouve certainement, dans le premier passage, la distinction entre le groupe des chrétiens de la *circoncision* (v. 10. 11) et le groupe suivant, auquel appartient Luc (v. 12-14). L'objection que l'on a tirée contre cette conclusion exégétique de la teinte araméenne du style de Luc dans beaucoup de passages, n'a, comme nous le verrons, aucune force. — Saint Luc serait, d'après cela, le seul d'entre les auteurs appelés à la rédaction des Ecritures, qui n'ait pas eu une origine juive.

2° La circonstance que sa profession était celle de *médecin,* n'est pas indifférente; car il résulte de là qu'il devait posséder une certaine somme de connaissances scientifiques

et appartenir à la classe des hommes lettrés. Il existait à Rome, au temps des empereurs, une police médicale; un collége supérieur *(Collegium archiatrorum)* était chargé de faire examiner dans chaque ville ceux qui voulaient pratiquer cet art. Les nouveaux admis étaient placés sous la direction des médecins plus âgés; leurs traitements étaient rigoureusement examinés; leurs fautes, sévèrement punies, quelquefois même par la privation du diplôme [1]. Par ces raisons, Luc a dû posséder un degré de culture scientifique et littéraire supérieur à celui de la plupart des autres évangélistes et même des apôtres.

3° Luc a été *le collaborateur de Paul* dans sa mission auprès du monde païen, et son collaborateur *très-particulièrement aimé* (Col. IV, 14) et *fidèle* (2 Tim. IV, 9-12).

Mais ici s'élève une question importante pour le cours de la vie de Luc. La relation qui vient d'être constatée entre Paul et Luc, ne date-t-elle, comme le pense Bleek, que du séjour de l'apôtre à Rome, ville dans laquelle Luc aurait été dès longtemps établi comme médecin et où il aurait été converti par Paul? Ou bien Luc accompagnait-il l'apôtre dès avant son arrivée à Rome et avait-il pris part à ses travaux missionnaires en Grèce ou en Asie? La solution de cette question dépend de la manière dont on envisage un certain nombre de passages du livre des Actes, où l'auteur passe tout à coup dans la narration du pronom de la troisième personne: *ils*, à la forme de la première personne: *nous*. Si l'on admet: 1. que Luc est l'auteur des Actes (question que nous ne pouvons encore traiter); 2. que l'auteur veut se désigner *lui-même* dans ces passages, comme ayant en certains moments accompagné l'apôtre, il est évident que la connaissance que nous avons de sa vie recevra un accrois-

[1] Tholuck, *Die Glaubwürdigk. der ev. Gesch.*, p. 149 (d'après Galien).

sement considérable. C'est le second point seulement que nous allons examiner.

Les passages dont nous parlons sont au nombre de trois: XVI, 10-17; XX, 5-XXI, 17; XXVII, 1-XXVIII, 16. Trois suppositions sont possibles: Ou Luc, l'auteur du livre, raconte sous cette forme les scènes auxquelles il a assisté lui-même; ou l'auteur, Luc ou quelque chrétien des premiers temps, insère dans son récit des fragments du journal de voyage de l'un des compagnons de Paul, Timothée ou Silas, par exemple; ou enfin un faussaire des temps postérieurs, dans le but d'accréditer son écrit et de le faire passer pour l'œuvre de Luc, à qui il se permet de l'attribuer, y fait entrer des fragments de Luc, qu'il retravaille pour le fond et pour la forme, tout en laissant subsister à dessein la première personne dans ces morceaux. La première supposition est la plus généralement admise dès les temps anciens; la seconde a été soutenue par Schleiermacher et Bleek (Timothée), puis par Schwanbeck (Silas); la troisième est l'hypothèse avancée par Zeller.

Si la première explication est la plus ancienne, c'est que c'est celle qui se présente le plus naturellement à l'esprit. Après que l'auteur avait employé, en commençant son livre, la première personne: « *J'ai composé* mon premier livre, ô Théophile, » n'était-il pas évident pour les lecteurs que quand, dans le cours de la narration, il venait à dire *nous,* c'était lui-même, l'ami, déjà connu, de Théophile, qu'il voulait désigner? Comment, s'il eût emprunté ces fragments au journal d'un autre, ne les eût-il pas assimilés, pour la forme, à tout le reste du récit? Etait-il donc si difficile, pour un écrivain tel que lui, de changer la première personne en la troisième? On prétend que l'auteur est un écrivain malhabile qui ne sait point élaborer ses matériaux; mais Zeller répond avec raison que l'unité de style, de ten-

dance et de plan, qui règne dans tout le livre des Actes, prouve qu'au contraire l'auteur ne peut pas ne pas avoir retravaillé, et très-habilement, les documents dont il s'est servi. C'est ce que de Wette lui-même, quoique partisan de l'idée de Schleiermacher, est forcé de reconnaître. Or, dans ce cas il serait impossible d'expliquer comment l'auteur aurait laissé subsister ce *nous*. D'ailleurs cette explication se heurte encore à d'autres difficultés. Si ce pronom *nous* émane de la plume de Timothée, comment ne commence-t-il pas au moment où Timothée entre en scène et se joint à Paul et Silas (XVI, 4)? Comment cesse-t-il tout à coup, lors même que Timothée continue le voyage avec Paul (dès le départ de Philippes et pendant tout le séjour en Achaïe, Act. XVIII; comp. avec 1 et 2 Thess. I, 1)? Comment surtout ce *nous* reprend-il, XX, 5, dans un passage où l'écrivain qui se désigne sous cette forme, est *expressément opposé* à une série de personnages, *parmi lesquels figure Timothée?* Bleek essaie de se tirer de cette difficulté, en appliquant le pronom οὗτοι, *ceux-là*, v. 5, uniquement aux *deux* derniers d'entre les personnages énumérés, Tychique et Trophime. Qui ne sent combien cette explication est forcée? Comme le dit Zeller, il eût fallu, dans ce cas, οὗτοι οἱ δυό, *ces deux-là*.

Les mêmes difficultés, et de plus grandes encore, empêchent de penser à Silas, puisque depuis le séjour à Corinthe ce missionnaire ne paraît plus, d'après les épîtres, avoir été dans la société de Paul, tandis que le *nous* se reproduit jusqu'à la fin des Actes. Quant à l'opinion de Zeller, elle fait de l'auteur un imposteur qui a voulu prendre le masque de Luc pour mieux procurer créance à sa narration. Mais, pour soutenir cette hypothèse, Zeller est obligé d'en faire une autre et d'admettre que l'auteur avait hardiment inscrit le nom de Luc en tête de son ouvrage, et que plus tard

ce nom a été supprimé dans les documents, on ne sait par quel accident, et lors même que l'Eglise entière avait donné dans le piége et attribuait réellement les Actes à Luc. Est-il possible d'imaginer une plus inadmissible fiction? L'ancienne explication, qui est celle du bon sens, est donc aussi la seule scientifiquement soutenable : l'auteur des Actes a employé le pronom *nous* dans tous les cas où il s'est trouvé lui-même témoin des scènes racontées.

La seule objection de quelque valeur contre ce résultat exégétique est, comme le dit Zeller lui-même, le caractère brusque de l'apparition et de la disparition de ce pronom *nous* dans la narration. Un compagnon de Paul eût indiqué, dit-on, comment il se trouvait là avec l'apôtre, et comment il se séparait de lui. De plus, Schleiermacher demande comment un nouveau venu, converti depuis peu, se serait exprimé d'une façon si peu modeste : « *Nous nous* disposâmes . . .; le Seigneur *nous* appelait . . . » (Actes XVI, 10). Mais qui nous dit que l'auteur ne connût pas l'apôtre longtemps avant que de se rencontrer avec lui à Troas (voir § 3)? Timothée lui-même n'était-il pas également un tout nouveau converti? Et s'il se tait sur les circonstances toutes personnelles qui ont amené ses réunions avec Paul et ses séparations d'avec lui, cette manière de raconter n'est-elle pas conforme à celle dont usent constamment les écrivains sacrés? N'évitent-ils pas tout ce qui peut attirer les regards du lecteur sur leur personne? Obligé, pour rester fidèle à la vérité, d'indiquer dès ce moment sa présence dans la société missionnaire, l'auteur ne pouvait employer une forme plus naturelle et plus modeste que celle à laquelle il a recours et qui le dispense de se nommer [1].

[1] Bleek objecte encore la non-mention de Luc dans les épîtres aux Thessaloniciens, aux Corinthiens, aux Philippiens. Mais si Luc

Dans la supposition que Luc soit l'auteur des Actes, nous pouvons donc compléter ce que nous savons sur sa personne, par ce qui ressort des passages de ce livre où la première personne est employée. A Troas, où il se trouvait au moment de l'arrivée de l'apôtre qu'il connaissait peut-être dès longtemps (§ 3), il se joignit aux trois missionnaires et passa avec eux d'Asie en Europe. Il demeura à Philippes, la première église fondée sur ce continent, quand la persécution força ses trois compagnons de quitter cette ville. Car le *nous* cesse dès ce moment. Ce pronom ne reparaissant que quand Paul repasse à Philippes, à la fin de son troisième voyage (XX, 5), il résulte de là que Luc resta attaché à cette église pendant le second et le troisième voyage missionnaire de l'apôtre, et qu'il se joignit de nouveau à lui dès ce moment pour l'accompagner à Jérusalem. Et comme le *nous* continue jusqu'à la fin du livre (l'interruption XXI, 17-XXVI, 32 n'en est pas réellement une), Luc doit être demeuré en Palestine avec l'apôtre pendant le temps de la captivité de Césarée. C'est ce qui explique l'expression XXVII, 1 : « Dès qu'il eut été décidé que *nous nous embarquerions* pour l'Italie. » Luc aurait donc été, avec Aristarque (XXVII, 2), le compagnon de Paul dans son voyage à Rome. D'après les

est resté à Philippes, pourquoi devrait-il être mentionné dans les lettres aux Thessaloniciens, écrites d'Achaïe un peu plus tard? S'il n'est pas *nommé* dans les épîtres aux Corinthiens, il paraît du moins y être désigné comme l'un des évangélistes de Grèce les plus éminents, 2 Cor. VIII, 18 et 22 (quoiqu'il ne soit pas certain que ce passage se rapporte à lui). Et quelle nécessité y avait-il qu'il fût nommé dans ces lettres? Quant à l'épître aux Philippiens, au moment où Paul l'écrivait, Luc pouvait fort bien n'être ni à Rome ni à Philippes. — A l'autre objection de Bleek, que l'auteur des Actes compte d'après le calendrier juif, ce qui ne conviendrait pas à un écrivain d'origine païenne, Zeller répond avec raison que « pour un compagnon de Paul, c'était précisément la seule manière naturelle de compter. »

épîtres, il a partagé dès lors fidèlement et jusqu'à la fin ses souffrances et son travail.

Avant de quitter le domaine biblique, nous devons mentionner un rapprochement ingénieux, dû à Thiersch, et qui ne nous paraît sujet à aucune objection fondée. De cette parole : « Luc est seul avec moi » (2 Tim. IV, 11), rapprochée de celle qui suit presque immédiatement (v. 13) : « Apporte avec toi les livres, et principalement les parchemins,» cet écrivain a conclu que Paul était occupé en ce moment à quelque travail littéraire pour lequel ces manuscrits lui étaient nécessaires. Dans ce cas, il faut admettre que Luc, qui était seul auprès de lui à cette époque, ne pouvait être étranger à ce travail.

A ces résultats des passages bibliques s'adapte sans peine une donnée qui nous est fournie par les Pères. Eusèbe et Jérôme [1] nous rapportent que Luc était originaire d'Antioche. Meyer et de Wette ne voient là qu'une conclusion exégétique, tirée d'Act. XIII, 1 où il est parlé d'un Lucius exerçant un ministère dans l'église d'Antioche. Mais c'est faire peu d'honneur au discernement de ces Pères, puisque dans ce passage même Lucius est désigné comme originaire de Cyrène, en Afrique. D'ailleurs le nom Lucius (de la racine *lux*, *lucere*) a une toute autre étymologie que *Lucas*, qui est une abréviation de *Lucanus* (comme Silas de Silvanus, etc.). Si Luc était réellement domicilié à Antioche, on comprend la prédilection marquée avec laquelle est racontée dans les Actes la fondation de l'Eglise dans cette ville. Il y a dans les lignes consacrées à ce fait (XI, 20-24) un entrain, une verve, une fraîcheur qui trahissent le charme des plus doux souvenirs. Et l'on comprend aussi plus aisément la manière dont est racontée la

[1] *Hist. eccl.* III, 4. — *De vir. illustr.*, c. 7.

scène de Troas (XVI, 10). L'Evangile et son prédicateur, Paul, étaient pour Luc d'anciennes connaissances, lorsqu'à Troas il se joignit à l'apôtre.

On ne peut accorder, en échange, aucune valeur aux rapports d'Origène et d'Epiphane, qui rangent Luc au nombre des 70 disciples; cette opinion est contraire à la déclaration de Luc lui-même, I, 2. Luc serait-il, d'après l'opinion rapportée par Théophylacte, celui des deux disciples d'Emmaüs, dont le nom n'est pas désigné? Cette opinion paraît être plutôt une conjecture qu'une tradition. — L'historien Nicéphore Kalliste (XIVe siècle) fait de Luc le peintre qui a transmis à l'Eglise les portraits de Jésus et de sa mère. Cette donnée repose peut-être, comme le présume Bleek, sur la confusion de notre évangéliste avec un ancien peintre du même nom [1]. Nous ne savons absolument rien de certain sur les derniers temps de sa vie. Le passage de Jérôme, dans quelques éditions anciennes du *De viris*, d'après lequel Luc aurait vécu célibataire jusqu'à l'âge de 84 ans, ne se trouve dans aucun ancien manuscrit; c'est une interpolation. — Grégoire de Naziance (*Orat.* III *advers. Julian.*) est le premier qui lui confère les honneurs du martyre; Nicéphore prétend qu'il fut pendu à un olivier, à l'âge de 80 ans, en Grèce: autant de légendes dont nous ne pouvons poursuivre l'origine. Il paraît cependant qu'il existait une tradition assez répandue d'après laquelle il aurait terminé ses jours en Achaïe. Car c'est là que, d'après Jérôme (*De vir. ill.* c. 7), l'empereur Constance fit chercher ses cendres pour les transporter à Constantinople. Isidore prétend que ce fut de Bithynie qu'on les apporta.

[1] On ne peut citer que comme fantaisies critiques l'opinion de Kohlreif, qui identifie Luc et Silas (*lucus* = *silva*), et celle de Lange, qui fait de Luc un même personnage avec l'Aristion de Papias (*lucere* = ἀριστεύειν).

Ce personnage est-il réellement l'auteur de notre troisième évangile et des Actes? Nous avons à étudier les témoignages sur lesquels repose, historiquement parlant, cette opinion.

II

1. A la base de tous les témoignages particuliers, il faut placer le sentiment général de l'Eglise tel qu'il s'exprime dans ce titre : *Selon Luc*. Il existait une conviction sur ce point au IIe siècle d'une extrémité de l'Eglise à l'autre; nous pouvons encore le constater par les anciennes versions en langue syriaque et latine, la *Peschito* et l'*Itala*. Sur le sens de la prépos. κατά, *selon*, dans ce titre, voir p. 1 et 2. Nous ferons seulement observer ici, que si cette prépos. pouvait être paraphrasée dans le sens : *à la manière*, *selon le type de*, quand il s'agit de Matthieu et de Jean, apôtres et par conséquent auteurs originaux d'une tradition évangélique, cette explication devient impossible, quand on veut l'appliquer à Marc et à Luc, qui, en raison de leur position inférieure, ne peuvent avoir que le rôle de *rédacteurs*, non celui de créateurs de la tradition.

2. Le premier témoignage spécial est implicitement renfermé dans un passage de Justin Martyr, qui, à l'occasion de la sueur de Jésus à Gethsémané, dit [1] : « Comme cela est rapporté dans les mémoires (ἀπομνημονεύματα), que je dis avoir été composés par ses apôtres et par ceux qui les ont accompagnés. » Il nous paraît incontestable (quoique la critique ait cherché d'autres interprétations) que, parmi les livres que citait ainsi Justin et dont il dit ailleurs : « les mémoires que l'on appelle *évangiles*, » il devait se trouver, d'après ce passage, au moins *deux* évangiles émanant d'apôtres, et *deux* provenant d'aides apostoliques. Et comme

[1] *Dial. c. Tryph.*, c. 22.

le trait auquel Justin fait ici allusion n'est précisément rapporté que dans Luc, Justin envisageait donc l'auteur de cet écrit comme l'un des hommes *qui avaient accompagné les apôtres*.

3. Dans le fragment dit *de Muratori*, écrit vers 180, et qui contient la tradition des églises d'Italie sur les livres du N. T., nous lisons ce qui suit : « Troisièmement le livre de l'évangile selon saint Luc. Ce Luc, médecin, lorsque Paul, après l'ascension de Christ, l'eut pris à sa suite comme zélateur de la justice (*juris studiosum*), écrivit en son propre nom selon son sentiment (*ex opinione*). Cependant lui non plus n'avait pas vu lui-même le Seigneur en la chair. Remontant aussi haut qu'il put y parvenir (*prout assequi potuit*), il commença son récit par la naissance de Jean. » Après avoir parlé de l'évangile de Jean, l'auteur passe aux Actes : « Les actes de tous les apôtres, dit-il, sont écrits en un seul livre. Luc y a renfermé pour l'excellent Théophile toutes les choses qui s'étaient faites en sa présence, comme aussi il indique clairement à part (*semotè*) non seulement la passion de Pierre, mais encore le départ de Paul partant de Rome pour l'Espagne. »

Sauf le nom de Luc, qui est dû à la tradition reçue dans toute l'Eglise, ce témoignage sur l'évangile nous paraît n'être qu'une reproduction assez hardie du contenu du préambule de Luc (combiné avec une donnée tirée de Col. IV, 14). *En son nom :* c'est-à-dire, en obéissant à une impulsion intérieure, sous sa responsabilité personnelle ; non au nom d'un apôtre ou d'une église ; allusion au : « Il m'a paru bon, à moi aussi » (I, 3) ; *d'après son sentiment :* allusion à ce qu'il n'a point écrit comme témoin oculaire, mais d'après l'opinion qu'il s'était formée des choses par l'étude qu'il en avait faite (I, 2). Il n'avait pas *non plus* vu lui-même : pas plus que Marc, dont l'auteur du fragment

venait de parler. L'expression : *Selon qu'il a pu y parvenir*, rappelle ce que dit Luc des renseignements recueillis par lui, afin de remonter aussi haut que possible et de raconter dans le meilleur ordre. Le terme *juris studiosum* (qu'Hilgenfeld suppose être la traduction de τοῦ δικαίου ζηλωτήν, dans l'original grec qu'il admet) pourrait se traduire aussi par : *Homme expert dans les questions de droit ;* pouvant par conséquent se rendre utile à Paul dans certains moments importants. Mais le terme ζηλωτήν est plus favorable au sens que nous avons admis. Si le passage relatif aux Actes a été bien rendu en latin et n'est point altéré, on pourrait en inférer que Luc avait raconté, dans un troisième ouvrage (*semotè, à part*) l'histoire subséquente de Pierre et de Paul. Ou bien ce passage se rapporterait-il à quelque parole du livre même des Actes dans laquelle l'auteur du fragment a cru trouver l'indication de ces événements postérieurs? En tout cas, ce témoignage est frappant par sa sobriété même. Comme dans le préambule de l'évangile, on n'y remarque aucune tendance à diviniser cet écrit. Le côté humain du travail ressort au contraire très-fortement dans ces expressions : *en son propre nom*, *selon son sentiment, autant qu'il a pu y parvenir*. Peut-être l'auteur voulait-il faire contraster ce mode de composition tout naturel avec l'origine très-différente de l'évangile de Jean, qu'il raconte ensuite.

4. A la même époque, Irénée s'exprime ainsi sur le troisième évangile (*Adv. Hær.* III, 1) : « Luc, compagnon de Paul, rédigea en un livre l'évangile prêché par celui-ci. » Irénée cite plus de 80 fois notre évangile. Ce témoignage et le précédent sont les deux premiers dans lesquels Luc soit nommément désigné comme l'auteur de cet écrit.

5. Tertullien, dans son écrit *contre Marcion* (IV, 2), s'exprime ainsi : « D'entre les apôtres, Jean et Matthieu nous

inspirent la foi ; d'entre les aides apostoliques, Luc et Marc l'affermissent. » Il rappelle à Marcion « que, non seulement dans les églises fondées par les apôtres, mais dans toutes celles qui sont unies à elles par le lien du mystère chrétien, cet évangile de Luc a été admis sans contradiction (*stare*) dès le moment de sa publication, tandis que la plupart ne connaissent pas même celui de Marcion. » Il dit enfin (*ibid.* IV, 5) « que de son temps plusieurs ont coutume d'attribuer à Paul lui-même l'écrit de Luc, aussi bien qu'à Pierre celui de Marc. » Il ne se prononce ni pour ni contre cette opinion.

6. Origène, dans un passage cité par Eusèbe (*H. E.* VI, 25), s'exprimait ainsi : « Troisièmement l'évangile selon Luc, cité approbativement (ἐπαινούμενον) par Paul. » Il ressort de tout le passage qu'il fait allusion, d'un côté, à l'expression : *mon évangile,* employée trois fois par Paul (Rom. II, 16; XVI, 25; 2 Tim. I, 8), de l'autre, au passage 2 Cor. VIII, 18. 19, qu'il appliquait sans hésiter à Luc.

7. Eusèbe dit (*H. E.* III, 4) : « L'on prétend que c'est de l'évangile selon Luc que Paul a coutume de parler, chaque fois que dans ses écrits il mentionne *son évangile.* »

8. Jérôme (*De vir. ill.* c. 7) rappelle également cette opinion, mais en l'attribuant *à quelques-uns* seulement (*quidam suspicantur*).

Nous avons trois observations à faire sur ces témoignages :

1° S'ils sont tardifs, — c'est vers 180 seulement que le nom de Luc apparaît, — il faut remarquer, d'autre part, qu'ils ne sont point l'expression du sentiment individuel des écrivains chez qui ils se rencontrent, mais qu'ils apparaissent accidentellement, comme l'expression de la conviction antique, non interrompue et non contestée, de l'Eglise entière. Ces écrivains expriment le fait comme une chose que

personne n'ignore et qu'ils n'auraient pas songé à énoncer, si une circonstance spéciale ne les y avait appelés. Par ce caractère ecclésiastique, à la fois universel et héréditaire, ces témoignages, lors même qu'ils ne datent que du IIe siècle, nous permettent néanmoins de remonter jusqu'aux convictions du premier. Ce qui régnait alors, en effet, ce n'était pas la critique individuelle, mais la tradition. Clément d'Alexandrie, après avoir cité une parole de l'*évangile des Egyptiens* (*Strom.* III, p. 465), ajoute aussitôt : « Mais nous n'avons pas cette parole dans les quatre évangiles *qui nous ont été transmis* (ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέσσαρσιν εὐαγγελίοις). » L'évêque Sérapion ayant trouvé, dans la paroisse de Rhossus, en Cilicie, un prétendu évangile de Pierre, renfermant des opinions gnostiques, écrit à ceux qui s'en servaient une lettre dont Eusèbe (*H. E.* VI, 12, éd. Læmmer) nous a conservé un fragment, et qui se termine par ces mots : « Sachant bien que de tels écrits *ne nous ont point été transmis* (ὅτι τὰ τοιαῦτα [ψευδεπίγραφα] οὐ παρελάβομεν). » L'origine traditionnelle de ces convictions en explique seule la stabilité et l'universalité. Ces caractères n'eussent jamais été ceux d'une opinion obtenue sur la voie de la critique individuelle. Il est bien remarquable que la tradition relative à notre évangile n'est pas même désavouée par les partis ecclésiastiques les plus opposés à Paul. Irénée (III, 15) déclare que les ébionites se servaient de notre évangile, et nous pouvons encore le constater nous-mêmes au moyen des citations des écrits de Luc, que nous trouvons dans les *Homélies clémentines* (IX, 22; XIX, 2). La trame même de ce roman religieux est empruntée au livre des Actes. Pour que des partis aussi opposés que Marcion d'un côté, les ébionites de l'autre, s'accordassent avec l'Eglise en général à reconnaître notre évangile comme livre apostolique, il fallait que la conviction de son antiquité et

celle de son autorité fussent bien anciennement et bien solidement établies (*stare*, Tert.). Il y a même un fait plus frappant encore. La seule secte du IIe siècle qui paraît avoir rejeté expressément le livre des Actes, celle des Sévériens, n'avait rien à objecter contre l'évangile de Luc. Ces résultats concordent parfaitement avec ceux auxquels nous ont conduits les faits énumérés § 1. Et ainsi se trouve comblée la lacune qui existe entre les premiers témoignages positifs au IIe siècle et le temps apostolique.

2° Il importe d'observer les degrés de l'altération graduelle qui se manifeste dans la tradition, durant le cours du IIe et du IIIe siècle. Plus nous nous rapprochons de l'origine, plus la tradition est sobre. Aux yeux de Justin, l'auteur de notre évangile est simplement *un compagnon des apôtres*. Dans le fragment de Muratori cette même donnée est reproduite encore sans amplification. Irénée ne la dépasse pas proprement non plus; mais il vise déjà à établir une relation entre l'écrit de Luc et la prédication de saint Paul. Tertullien signale une opinion répandue de son temps, qui va plus loin; c'est que Paul lui-même était l'auteur de cet évangile. Enfin Origène déclare nettement que, quand Paul dit: *mon évangile*, il veut parler de l'écrit de Luc. Cette progression est très-propre à nous faire toucher au doigt le caractère réellement historique de la tradition primitive. Si cette donnée originaire eût été inventée sous l'empire de la préoccupation apologétique qui plus tard a influencé la tradition, celle-ci n'eût-elle pas commencé précisément comme elle a fini?

3° A supposer que le nom de Luc, qui a été attaché à notre évangile, ne fût que le résultat d'une hypothèse des Pères, on ne s'expliquerait point qu'ils eussent choisi un homme aussi obscur et aussi rarement nommé que celui-là, au lieu de porter leur choix sur l'un des collaborateurs plus

connus de l'apôtre, tels que Timothée ou Silas auxquels a pensé la critique moderne, Tite ou quelque autre. L'obscurité dans laquelle le nom de Luc serait plongé, si nous ne le connaissions comme l'auteur des écrits qui lui sont attribués, est par conséquent une garantie de la vérité de la tradition qui les lui attribue. Nous ne saurions donc découvrir ce qui, au point de vue historique, pourrait compromettre la valeur de cette tradition; et nous sommes d'accord avec Holtzmann (*die synopt. Evang.*, p. 377), quand il dit que « cette tradition n'est à rejeter que du moment où elle en vient à placer la composition de notre évangile sous la garantie de Paul lui-même. »

Trois opinions ont été émises par la critique moderne sur la question qui nous occupe :

1° Un « anonyme saxon [1] », tout en déclarant que notre évangile n'est qu'un tissu de mensonges, un pamphlet composé en haine de Pierre et des Douze, l'attribue résolûment à Paul lui-même.

2° Hilgenfeld, Zeller, etc., pensent que cet écrit est l'œuvre d'un chrétien inconnu du commencement du IIe siècle.

3° La plupart admettent, conformément à l'opinion traditionnelle, que l'auteur est le Luc désigné dans les épîtres de Paul.—Nous ne parlons que pour mémoire de l'opinion de Mayerhoff, qui, après lui, n'a point été relevée et qui n'était que la conséquence très-logique de celle de Schleiermacher sur les morceaux « en *nous*, » dans le livre des Actes : c'est que notre évangile, aussi bien que ces morceaux, doit être attribué à Timothée.

[1] *Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser, und ihr Verhältniss zu einander*, 1re éd., 1845; 2de, 1852.

§ 3.

Composition du troisième évangile.

Nous ne possédons, par la tradition, que des données peu nombreuses et fort incertaines sur l'origine de notre évangile.

I. Quant au *temps*, c'est à tort que la plupart des critiques font dire à Irénée que Luc a écrit *après la mort* (ou le départ de Rome) *de Pierre et de Paul* (*post horum excessum*, III, 1). C'est une fausse conclusion que l'on tire de ce qu'Irénée parle de l'évangile de Luc *après* celui de Marc, auquel seul s'applique cette détermination chronologique. L'ordre dans lequel ce Père parle des évangiles et de leur origine peut être ici simplement celui de ces livres dans le canon, et nullement celui de la date de leur composition. Nous trouvons chez le même Irénée (III, 9. 10) l'ordre suivant : Matthieu, Luc, Marc.

La seule donnée traditionnelle réelle que nous possédions sur ce point est celle de Clément d'Alexandrie, qui rapporte comme un fait transmis par *les presbytres qui se sont succédé dès le commencement* (ἀπὸ τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων), « que les évangiles contenant des généalogies, ont été écrits les premiers (προγεγράφθαι τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας), » Eus. *Hist. eccl.* VI, 14. D'après cela, Matthieu et Luc auraient été composés avant Marc. Mais, comme, d'après le même Clément et les mêmes autorités, Marc doit avoir été composé à Rome pendant la vie de Pierre, il faut conclure de là que, dans la pensée qui a présidé à toute cette tradition, Luc doit, à plus forte raison, avoir été composé antérieurement à la mort de cet apôtre. La forme à la fois sobre et originale de cette tradition, l'autorité respectable sur laquelle elle s'appuie, l'impossibilité de la dé-

duire d'une combinaison exégétique, vu l'absence de toute relation logique entre le critère indiqué (la présence d'une généalogie) et la date qui y est rattachée, me semblent donner à ce témoignage antique une valeur plus considérable que celle que lui accorde en général la critique moderne.

Les motifs pour lesquels on refuse d'admettre une date de composition aussi reculée, sont de nature purement interne. On croit trouver dans l'évangile même les preuves d'un temps postérieur à celui qui résulterait de cette tradition de Clément. Baur, qui est descendu le plus bas, place la composition après 130; Hilgenfeld, de 100 à 110; Zeller, au commencement du IIe siècle au plus tôt; Volkmar, vers 100; Keim, vers 90. Les autres critiques, Meyer, de Wette, Bleek, Reuss, qui se rapprochent en général davantage de l'opinion traditionnelle, se bornent à dire: *après* la ruine de Jérusalem; Holtzmann, entre 70 et 80. Tholuck, Guericke, Ebrard: *avant* la ruine de Jérusalem. Nous pèserons, dans la dissertation finale, les raisons exégétiques pour et contre ces diverses opinions. Mais il nous paraît que des faits mentionnés § 1, il résulte déjà que toute opinion qui place la composition dans le IIe siècle, est historiquement insoutenable. L'usage que font de notre évangile le continuateur de Marc et Clément de Rome, celui que font des Actes le même Clément et l'auteur des *Testaments des douze patriarches*, rendent impossible une date de composition aussi tardive.

II. Sur le *lieu*, nous n'avons que deux indications, dont rien ne nous permet de contrôler l'origine. Jérôme (*De vir. ill.* c. 7) dit: « Luc, médecin, qui composa son écrit dans les contrées de l'Achaïe et de la Béotie. » D'autre part, dans la *Peschito*, le titre de notre évangile est ainsi conçu: « Evangile de Luc, l'évangéliste, qu'il publia et prêcha en grec (*quod protulit et evangelisavit græcè*) dans Alexan-

drie-la-Grande. » Les deux données ne se contredisent pas nécessairement. Luc peut avoir rédigé son ouvrage en Grèce et l'avoir publié à Alexandrie, le plus grand centre de librairie alors connu.

Assurément la critique ne peut s'envisager comme liée par des indications aussi incertaines et aussi tardives. Hilgenfeld, qui, en ce point, s'éloigne le moins de la tradition, place la composition en Achaïe ou en Macédoine; Köstlin, à Ephèse; la plupart, à Rome ou en Italie. Nous discuterons la question en terminant.

III. L'auteur déclare lui-même son *but* dans le prologue. Il écrit dans l'intention de compléter l'instruction chrétienne d'un homme haut placé, nommé Théophile. Ce nom ne saurait désigner un personnage purement fictif, comme le supposait Origène, qui est disposé à appliquer ce nom à tout chrétien doué des forces spirituelles. Il ne peut désigner non plus le grand-prêtre juif Théophile, dont parle Josèphe (*Antiq.* XVIII, 5, 3; XIX, 6, 2), ou l'Athénien de ce nom dont parle Tacite (*Ann.* II, 55). Le seul renseignement traditionnel que nous possédions sur ce personnage, est celui que renferment les *Reconnaissances clémentines* (X, 71), vers le milieu du IIe siècle: « De sorte que Théophile, qui était à la tête de tous les hommes puissants de la ville (d'Antioche), consacra, sous le nom d'église, la grande basilique [le palais] dans laquelle il habitait [1]. » D'après cela, Théophile aurait été un grand seigneur habitant dans la capitale de la Syrie. Nous avons déjà rappelé (§ 2) les raisons qui peuvent faire présumer que Luc était lui-même originaire de cette ville. Appartenait-il à la maison de Théophile? Avait-il été son esclave, puis son affranchi? Lobeck a fait remar-

[1] « *Ita ut Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior, domûs suæ ingentem basilicam, ecclesiæ nomine, consecraret.* »

quer que la terminaison ας (*as*) était une contraction particulièrement usitée dans les noms d'esclaves [1]. Les médecins paraissent avoir appartenu fréquemment à la classe des esclaves ou affranchis [2]. Si Luc, affranchi de Théophile, exerçait à Antioche la profession de médecin et s'il avait été amené à la foi lors de la fondation de l'Eglise dans cette ville, il put fort bien se décider à accompagner l'apôtre dans sa mission. Dans ce cas, il l'aurait rejoint à Troas, au moment où il allait passer en Europe; et que resterait-il encore d'étonnant dans ce pronom *nous,* par lequel il s'attribue une place dans la société missionnaire? On comprend également, dans cette supposition, qu'il ait dédié son ouvrage à son ancien ami et patron. Cette dédicace ne signifie point cependant que cet écrit fût destiné à Théophile seul. Jusqu'à la découverte de l'imprimerie, la publication d'un ouvrage étant une entreprise fort coûteuse, les auteurs avaient coutume de dédier leurs écrits à quelque personnage riche et haut placé de leur connaissance, qui procurait à l'écrivain l'occasion de lire son travail dans un cercle de personnes choisies, et qui en faisait confectionner à ses frais les premières copies. Il frayait ainsi à l'auteur le chemin de la publicité. On appelait celui qui voulait bien consentir à jouer ce rôle, le *patronus libri.* Tel était sans doute le service que Théophile était appelé à rendre à l'ouvrage de Luc. En réalité Luc s'adressait donc, par l'intermédiaire de ce personnage, à toute la portion de l'Eglise dont Théophile faisait partie, aux églises du monde grec, et, en un certain sens, à l'Eglise entière.

[1] Wolf's *Analecten*, III, 49; comp. Tholuck, *Glaubwürd.*, p. 148.

[2] Quintilien, *Instit.* 7, 2: *Medicinam factitasse manumissum.* Suétone, *Calig.*, c. 8: *Mitto cum eo ex servis meis medicum.* Comp. Cic. *pro Cluentio*, c. 63; Sénèque, *de Benef.*, 3, 24. Voir Hug, *Einl.* II, p. 134.

Le but qu'il poursuivait était simplement, selon les Pères, de faire connaître l'histoire de Jésus, spécialement aux convertis d'entre les païens. La critique moderne a trouvé dans le préambule et dans la narration elle-même les traces d'une intention plus particulière, rentrant dans le grand mouvement de polémique ecclésiastique, qui, d'après elle, aurait rempli le Ier et le IIe siècle. Selon Baur (*Marcusevang.* p. 223 et suiv.), le Luc primitif, dont la véritable empreinte aurait été fidèlement conservée par Marcion, aurait été destiné à combattre le judéo-christianisme des Douze, représenté par l'évangile de Matthieu sous sa forme originaire. L'auteur chercherait à rabaisser les apôtres pour relever Paul; tandis que notre Luc canonique, remaniement postérieur de ce Luc primitif, serait dirigé plutôt contre le judaïsme incrédule et persécuteur. La première partie de cette thèse a été reproduite et développée avec plus d'énergie encore par « l'anonyme saxon, » qui ne voit dans le troisième évangile qu'un hargneux pamphlet de l'apôtre Paul contre les Douze et plus spécialement contre Pierre. M. Burnouf s'est fait, dans la *Revue des Deux-Mondes,* l'organe de cette manière de voir [1]. Mais dans l'école même de Tubingue s'est élevée une protestation contre ce qu'on a appelé les « exagérations » de Baur. Zeller ne trouve dans l'évangile et dans les Actes aucune trace de cet esprit de dénigrement systématique contre Pierre et les Douze. L'auteur voudrait uniquement, selon lui, prévenir un excès d'admiration pour Pierre et sauvegarder la place de Paul à côté de cet apôtre. Dans ce but, il se garde de combattre de front le christianisme des Douze; il place simplement à côté de la conception des apôtres judéo-chrétiens celle de Paul, qu'il cherche, autant que possible, à présenter comme identique avec la première. Que l'histoire réelle soit sacrifiée à

[1] Décembre 1865.

ce but de conciliation, cela paraît évident au critique. Ainsi s'explique le fait que Jésus prononce alternativement dans cet évangile des enseignements particularistes (dans le sens des Douze) et des paroles universalistes, conformes à la pensée de Paul.

Volkmar déclare la guerre à ce point de vue. Il ne découvre nulle part dans notre évangile, pas même dans les faits et les discours des deux premiers chapitres, ces éléments particularistes ou ébionites par lesquels l'auteur aurait cherché, selon Zeller, à capter la confiance du parti judéo-chrétien. D'après lui, l'évangile de Luc serait purement paulinien. En opposition au fougueux manifeste du judéo-christianisme apostolique, l'Apocalypse, composé en 68, Marc aurait publié, cinq ans après, son évangile, le premier de tous en date, écrit dans le sens d'un paulinisme mitigé; et Luc aurait plus tard retravaillé cet écrit, en accentuant plus décidément les principes de l'apôtre des Gentils. — On le voit : dans toutes ces suppositions Jésus parlerait dans l'évangile, non comme il a réellement parlé, mais comme il convient à l'évangéliste de le faire parler.

Toutes ces opinions sur le but de notre évangile se lient à la grande question, soulevée par Baur, d'une opposition de vues fondamentale entre Paul et les Douze, opposition qui aurait été le vrai point de départ du développement de l'Eglise. Cette question à laquelle celle de l'origine des évangiles est maintenant inséparablement liée, sera traitée dans nos conclusions.

§ 4.

Sources du troisième évangile.

La question de savoir quelles sont les sources auxquelles l'auteur d'un évangile a puisé les récits qu'il nous transmet, ne peut se poser qu'à deux conditions : 1. que l'évangéliste

ne soit pas envisagé comme le témoin oculaire des faits racontés; et c'est ce qu'on ne peut nier quant à l'auteur du troisième évangile, en raison de sa propre déclaration (I, 2); 2. que l'on ne soit plus sous l'empire de cette fausse notion de l'inspiration en vertu de laquelle l'histoire sainte aurait été révélée et dictée par le Saint-Esprit aux évangélistes. Pour notre troisième évangile, cette idée est en tout cas exclue par ce que dit l'auteur lui-même des informations qu'il a dû prendre pour se mettre en état de composer son livre (I, 3).

La critique a donc le droit et le devoir de se poser la question de savoir à quelles sources l'auteur a puisé les récits qu'il nous transmet. Mais cette question se complique aussitôt d'une autre plus générale, celle de la relation entre nos trois synoptiques. Car plusieurs envisagent comme probable et même comme certain, que tel de nos évangiles a servi de source à l'écrivain qui a composé tel autre de ces écrits. Notre intention ne saurait être de raconter ici l'histoire de la discussion de ce grand problème théologique et littéraire [1]. Nous ne voulons pas même exposer en ce moment les données multiples et contradictoires en apparence qui le font naître, puis renaître après chaque tentative de solution. En vue du travail exégétique que nous entreprenons, nous ferons ressortir ici seulement deux choses :

1. Les *éléments* dont s'est servie la critique pour résoudre le problème;

2. Les principaux *systèmes* qu'elle construit à cette heure au moyen de ces éléments.

I

Les facteurs que la critique a jusqu'ici mis en œuvre pour résoudre le problème, sont au nombre de quatre :

[1] Nous renvoyons à l'exposé généralement exact de M. Nicolas, *Etudes critiques sur le N. T.*, p. 45-85.

1. La *tradition orale* (παράδοσις) ou la reproduction du témoignage apostolique destiné à fonder et à développer les églises. Ce facteur a dû jouer en effet un rôle essentiel dans la forme qu'a prise dès le commencement l'historiographie évangélique. Luc en signale l'importance I, 2. D'après cette expression : *selon que nous ont transmis*, cette tradition aurait été la source première des narrations orales ou écrites, qui circulaient dans les églises. Elle s'y ramifiait en mille canaux par le ministère des *évangélistes* (Eph. IV, 11 ; 2 Tim. IV, 5). Gieseler, avec son tact historique exquis, a, le premier, fait ressortir toute la valeur de ce fait pour l'explication de l'origine des évangiles [1].

2. Des écrits détachés ou *mémoires* (ἀπομνημονεύματα), sur tel trait ou telle partie spéciale de la vie du Sauveur, sur un discours, un miracle que rapportait un évangéliste, et que lui-même ou quelqu'un de ses auditeurs mettait par écrit pour le mieux retenir ; ou bien encore quelque récit intime conservé dans des papiers de famille par les personnes les plus immédiatement intéressées au drame évangélique. Notre évangile ne serait autre chose qu'une collection d'un certain nombre de pareils écrits détachés, que la main d'un rédacteur aurait soudés les uns aux autres. Schleiermacher a fait, à ce point de vue, une analyse très-ingénieuse de l'évangile de Luc dans un petit écrit [2] qui devait être complété par une étude semblable appliquée au livre des Actes, et dont la seconde partie n'a jamais paru. Ainsi ce savant croit pouvoir discerner dans le morceau IX, 51-XIX, 48 les traces de deux écrits distincts, dont le premier serait le journal de voyage d'un compagnon de Jésus,

[1] *Historisch-critischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*, Leipzig, 1818.

[2] *Ueber die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch* von Schleiermacher, Berlin, 1817.

dans le pèlerinage à la fête de la Dédicace, le second le journal d'un autre compagnon de Jésus, lorsqu'il se rendit à la fête de Pâques. On pourrait, pour démontrer la réalité de ce second élément d'explication, s'appuyer sur le sens propre du mot ἀνατάξασθαι, *arranger par ordre*, I, 1, si seulement il était prouvé que l'arrangement supposé par ce mot se rapporte aux documents, et non aux faits eux-mêmes.

C'est dans cette catégorie des écrits détachés, qu'il faudrait ranger aussi les documents divers dont plusieurs critiques ont cru découvrir l'existence au moyen de la bigarrure littéraire ou dogmatique qui les frappait dans l'écrit de Luc. Ainsi Kuinöl, à l'exemple de Marsh, envisageait la partie IX, 51-XVIII, 14, comme un écrit plus ancien, renfermant une collection de préceptes de Jésus, à laquelle il donnait le nom de *gnomonologie*. Ainsi Hilgenfeld [1] distingue de l'ensemble du récit, qui a le caractère universaliste du christianisme de saint Paul, certains passages de tendance judéo-chrétienne, qu'il envisage comme des matériaux très-primitifs, provenant de l'Eglise apostolique elle-même. Tout le morceau IX, 51-XIX, 28 repose, selon lui, sur un écrit plus ancien, que l'auteur aurait introduit dans son ouvrage, tout en le retravaillant pour le fond et pour la forme. Köstlin [2] croit pouvoir constater des sources d'origine *judéenne*, et d'autres d'origine *samaritaine*, qui ont fourni à Luc la connaissance des faits dont ces deux contrées, la Judée et la Samarie, sont le théâtre dans notre évangile. Keim, tout en se rangeant à cette opinion, admet en outre des sources d'origine *paulinienne*, par exemple, le document de l'institution de la sainte Cène [3]. On ne sau-

[1] *Die Evangelien*, 1854.
[2] *Der Ursprung und die Compos. der syn. Evang.*, 1853.
[3] *Gechichte Jesu von Nazara*, Zurich, 1867.

rait douter que le document généalogique III, 23 et suiv. n'ait préexisté à notre évangile et n'y ait été inséré tel quel par l'auteur (voir à III, 23).

3. On a admis encore l'existence de documents plus considérables et plus complets, qu'aurait employés Luc. Ne nous parle-t-il pas lui-même, dans son préambule, d'écrits déjà nombreux au moment où il écrivait (πολλοί), qui devaient être, pour le contenu, à peu près de la même nature que le sien, c'est-à-dire de vrais évangiles? Il les désigne du nom de διήγησις, mot que l'on a faussement appliqué à des écrits détachés, du genre de ceux qu'admettait Schleiermacher, et qui ne peut s'appliquer qu'à des narrations continues et plus ou moins complètes. Si de tels ouvrages existaient, et en grand nombre, et s'ils étaient bien connus de Luc, il est difficile de penser qu'il n'ait pas cherché à en tirer parti. La seule question serait donc de savoir si, à supposer qu'ils n'existent plus aujourd'hui, nous pouvons cependant nous en faire quelque idée au moyen de notre évangile, dans la construction duquel ils sont entrés comme matériaux. Keim n'hésite pas à reconnaître comme base de l'écrit de Luc un évangile judéo-chrétien complet, qui devait être proche parent de notre Matthieu, qui en était même probablement le descendant direct, mais qui s'en distinguait par une tendance maladive à l'ébionitisme et au dualisme. Ce serait là le document fondamental dont l'esprit perce à chaque instant au travers de l'œuvre de Luc. Ewald devine toute une série d'écrits dont doit s'être servi Luc, un évangile hébreu du diacre Philippe, la collection des discours de Jésus de l'apôtre Matthieu (dont parle Papias), etc. (Voir plus bas). Bleek[1], faisant revivre sous une nouvelle forme l'hypothèse de l'évangile primitif (ce manuel composé, se-

[1] *Einleitung in das N. T.*, 1862; *Synoptische Erklærung der drei ersten Evangelien*, 1869.

lon Eichhorn, à l'usage des évangélistes, sous la garantie apostolique), croit reconnaître à la base de nos évangiles de Matthieu et de Luc un évangile grec, rédigé en Galilée par un croyant qui avait, dans certains moments, accompagné lui-même Jésus. Cet écrit, première narration de la vie du Sauveur, aurait imprimé son type à toutes les rédactions évangéliques subséquentes. Les écrits des πολλοί, *plusieurs* (I, 1), n'en auraient été que des variétés; nos trois synoptiques n'en seraient également que des remaniements. Enfin l'on sait qu'un grand nombre de critiques trouvent aujourd'hui la source principale de Luc et des deux autres synoptiques (au moins pour la partie narrative) dans un prétendu évangile de Marc, plus ancien que notre Marc canonique et auquel on donne le nom de Proto-Marc (Reuss, Réville, Holtzmann [1], etc.). Mais ces divers écrits, antérieurs à celui de Luc, et dont nous découvririons des traces dans le sien, seraient à cette heure perdus.

4. Serait-il impossible que parmi les sources de Luc il se trouvât quelque écrit que nous posséderions encore à cette heure, l'un des deux autres synoptiques, ou même tous les deux? Ce quatrième moyen d'explication a été employé de tout temps par la critique. Il est encore mis en avant aujourd'hui avec beaucoup de confiance par plusieurs. Selon Baur [2], Matthieu est la source directe et unique de Luc; de tous deux est provenu Marc. Hilgenfeld met également Matthieu en tête; mais il interpose Marc entre Matthieu et Luc. D'après Volkmar [3], Marc serait la source première; de lui procède Luc; de tous deux, Matthieu.

[1] Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften N. T.*, 3e éd., 1860. — Réville, *Etudes critiques sur l'évang. selon saint Matthieu*, 1862. — Holtzmann, *Die synopt. Ev.*, 1863.

[2] Baur, *Das Marcus-Evangelium*, 1851.

[3] Volkmar, *Die Evangelien*, 1870.

Résumons-nous : La tradition orale, des écrits détachés, des évangiles plus ou moins complets, aujourd'hui perdus, enfin l'un ou l'autre de nos évangiles encore existants : tels sont les facteurs au moyen desquels la critique a cherché à diverses reprises à résoudre le problème de l'origine, soit de Luc en particulier, soit des synoptiques en général. Cherchons maintenant à caractériser les systèmes que travaille à édifier la critique actuelle avec ces diverses espèces de matériaux.

II

I. Nous commencerons par l'école qui s'attribue exclusivement le titre d'*école critique*, celle de Baur. La tendance commune aux écrivains de cette école est de faire dériver les synoptiques l'un de l'autre. A leurs yeux le contenu de nos évangiles ne saurait être historique ; car il renferme un élément inadmissible, celui des miracles [1]. En conséquence, il faut voir dans nos évangiles, non des récits historiques, mais des compositions poétiques ou didactiques. Les différences qui existent entre eux ne sont donc nullement des divergences naturelles, provenant de modifications involontaires subies par la tradition dans sa transmission orale, et de la diversité des sources écrites ; elles résultent d'une opposition de tendances dogmatiques entre les écrivains évangéliques et ont un caractère réfléchi. Chaque évangéliste a reproduit librement sa matière en la modifiant selon sa manière de voir personnelle. En réalité, nos évangiles sont donc le reflet, non de l'objet qu'ils retracent, mais des tendances polémiques ou iréniques de leurs auteurs. Ces livres nous four-

[1] Hilgenfeld (*Die Evangelien*, p. 530) : « Le principal argument pour l'origine postérieure de nos évangiles reste toujours ce fait : qu'ils racontent sur la vie de Jésus trop de choses qui ne peuvent décidément pas s'être passées comme ils le disent. »

nissent la connaissance, non de l'histoire de Jésus, mais de celle de l'Eglise et des théories diverses sur le fondateur de l'Evangile, qui s'y sont succédé. Cette donnée commune de l'école se présente sous une forme plus accentuée chez Baur et Volkmar, plus mitigée chez Köstlin et Hilgenfeld.

Baur lui-même, comme nous l'avons vu, fait, ainsi que précédemment Griesbach et de Wette, procéder Luc de Matthieu, Marc de Luc et de Matthieu réunis. Voici comment cette filiation s'est produite. Il y eut d'abord un Matthieu strictement légal et particulariste, reflétant le christianisme primitif des Douze et de l'église de Jérusalem. De ce Matthieu originaire procéda plus tard notre Matthieu canonique, au moyen d'un remaniement entrepris dans un esprit universaliste (entre 130 et 134). En opposition au Matthieu primitif parut d'abord un Luc entièrement paulinien ou antinomiste; ce fut l'écrit qu'adopta Marcion et duquel procéda plus tard notre Luc canonique, résultat d'un remaniement destiné à le rapprocher de la conception judéo-chrétienne (vers 140). Ce rapprochement des deux écrits étant ainsi accompli des deux parts, survint Marc, qui fut la neutralisation absolue du contraste primitif. Pour le récit, ce troisième est naturellement dépendant des deux autres.

L'*anonyme saxon*[1] part de la même donnée générale; mais il l'assaisonne d'une manière plus piquante. Selon lui, nos trois synoptiques, bien et dûment composés par les auteurs auxquels l'Eglise les attribue, falsifient intentionnellement, l'un tout aussi bien que l'autre, les faits racontés. Quant à Luc, en particulier, c'est Paul personnellement qui a composé cet écrit en haine des Douze et de leur parti.

Hilgenfeld nie l'antithèse, admise par Baur, entre le Mat-

[1] *Sendschreiben an Baur über die Abfassungszeit des Lukas und der Synoptiker*, 1848, p. 26 et suiv.

thieu primitif et un Luc antérieur au nôtre. Il croit que, dans le sein même du christianisme apostolique et judéo-chrétien, s'est opéré dès le Ier siècle, par la force des choses, mais surtout sous l'influence de la ruine de Jérusalem et par l'effet de la conversion des Gentils, un développement interne dans un sens universaliste. Il trouve la preuve de cette transformation dans les nombreux passages universalistes de notre Matthieu canonique, au moyen desquels on peut constater les changements qu'a subis le Matthieu primitif. Ce dernier écrit, le plus ancien évangile, datait déjà de 70-80. L'évangile de Marc, qui l'a suivi, a fait un pas dans le sens paulinien. Il a été rédigé d'après l'évangile de Matthieu, mais en même temps d'après la tradition orale qui existait dans l'église de Rome, et qui remontait à Pierre; il date de l'époque 80-100. Hilgenfeld ne reconnaît donc nulle part dans Marc l'influence de Luc, que croit partout y discerner Baur. Luc procède, selon lui, des deux précédents; il fait un nouveau pas dans la direction universaliste et paulinienne. Il est antérieur à Marcion et composé de 100 à 110. Ainsi, comme ce théologien le remarque lui-même, « la formation de nos évangiles canoniques aurait été complètement achevée avant le moment où Baur la fait commencer » (*Kanon*, p. 172). — A cette différence quant aux dates entre le maître et le disciple, s'en lie une autre plus profonde. Au lieu d'un contraste primitif tranché qui se neutralise graduellement, Hilgenfeld admet, dans le sein même du judéo-christianisme, un développement progressif.

Chez Baur, Marc venait le troisième; chez Hilgenfeld, le second; il ne manquait plus que de ce qu'un théologien de la même école lui assignât le premier rang; c'est ce qu'à l'exemple de Storr, dans le siècle passé, fait aujourd'hui Volkmar. L'Apocalypse, ce programme fougueux du judéo-christianisme primitif, avait, selon lui, vers 68, déclaré une

guerre à outrance à saint Paul, en le représentant (ch. XIII) comme *le faux prophète* des derniers temps et en faisant des églises fondées par lui une simple *plebs*, relativement aux églises judéo-chrétiennes (ch. VII). Un paulinien modéré releva le gant et composa (vers 73), comme réplique, notre second évangile, le plus ancien de tous les écrits de ce genre. C'était un poème didactique sur un fond historique [1], destiné à défendre Paul et le droit des églises païennes. Outre l'A. T. et les épîtres de Paul, l'auteur n'avait pour sources que la tradition orale, ses expériences chrétiennes, l'Apocalypse qu'il combattait, et son génie créateur. Plus tard (vers l'an 100), un croyant paulinien de l'église de Rome, qui avait voyagé en Palestine, retravailla cet écrit au moyen de quelques traditions qu'il avait recueillies, et en y insérant d'abord un document généalogique (*Genealogus Hebræorum*), puis un écrit de tendance essénienne (*Evangelium pauperum*). Son but était de gagner au paulinisme la majorité encore judéo-chrétienne de l'Eglise. Ce fut notre Luc. Matthieu résulte d'une fusion des deux écrits précédents. C'est le manifeste d'un judéo-christianisme adouci, qui, d'un côté, veut accueillir dans l'Eglise tous les païens, mais qui, de l'autre, n'entend pas que ce soit au moyen de l'abolition de la loi, telle que la veut Paul; sa composition date de 110. Tous les écrits supposés en outre par la critique actuelle, tel que le Proto-Matthieu, les *Logia*, le Proto-Marc, ne sont, au jugement de Volkmar, que de vaines fantaisies critiques.

Marc ayant ainsi reçu successivement la troisième, la seconde et la première place, aucune nouvelle supposition ne semblait possible, au moins au sein de la même école. Et cependant Köstlin a rendu l'impossible possible, et cela en

[1] *Die Evangelien*, p. 461: « *Eine selbstbewusste Lehrpoesie auf historischem Grunde.* »

assignant à Marc les trois positions à la fois. Il est assez difficile de poursuivre cette construction compliquée: Le plus ancien écrit évangélique aurait été ce Proto-Marc dont doit avoir parlé Papias; il représentait l'universalisme mitigé de Pierre. De cet écrit, combiné avec la tradition orale et avec les *Logia* de l'apôtre Matthieu, serait provenu notre Matthieu canonique. Ces divers ouvrages auraient donné naissance à un *évangile de Pierre* qui ressemblait beaucoup au Marc primitif, mais qui se rapprochait déjà davantage de notre Marc actuel. Après cela aurait paru Luc, dans lequel confluaient toutes les sources précédentes; et enfin notre Marc actuel, qui résulterait d'un remaniement du Marc primitif au moyen du Matthieu et du Luc canoniques. Ainsi Marc serait à la fois le point de départ, le milieu et le terme de l'historiographie évangélique. Les jalons principaux de la route ainsi parcourue sont les suivants: Marc (I); Matthieu; Marc (II ou évangile de Pierre); Luc; Marc (III). Ne peut-on pas dire que cette construction est à la conception de l'école de Tubingue ce que fut autrefois le système de Marsh à l'hypothèse de l'évangile primitif, son coup de mort, et cela par le caractère compliqué et artificiel de la forme à laquelle l'hypothèse se voit poussée par les difficultés qui pèsent sur ses formes plus simples. Et c'est ainsi que, comme le remarque douloureusement Hilgenfeld, « après de si nombreux et immenses travaux, on est encore très-éloigné d'avoir obtenu le moindre accord, même sur les points les plus essentiels. » Remarquons que ce désaccord, c'est entre les disciples d'une seule et même école qu'on le constate, d'une école qui s'avançait dans l'arène critique enseignes déployées, en entonnant le chant de triomphe. Un tel état de choses n'est-il pas un fait grave, surtout au point de vue d'une école dont l'idée fondamentale est celle d'une relation étroite entre l'apparition successive de nos

évangiles et l'histoire même de l'église primitive, dont cette école prétend donner au monde une conception nouvelle? Une diversité si complète dans la manière de fixer l'ordre de l'apparition des évangiles ne manifeste-t-elle pas un désaccord plus profond encore quant à la conception même du développement de l'Eglise? Ce sont là les symptômes évidents, non seulement de la dissolution de l'école, mais surtout de la fausseté radicale de la notion première sur laquelle elle était fondée. L'opposition de principes entre le paulinisme et le judéo-christianisme, qui est son axiome fondamental, est aussi son πρῶτον ψεῦδος.

II. Nous énumèrerons maintenant les systèmes critiques qui sont restés indépendants de l'école de Tubingue.

Si Bleek, le critique à la fois le plus perspicace et le plus judicieux de nos jours, forme à plusieurs égards l'antipode de Baur, il se rapproche de lui sur un point : la dépendance complète qu'il attribue à Marc par rapport aux deux autres synoptiques. Comme nous l'avons déjà dit, il fait procéder Matthieu et Luc d'un écrit évangélique rédigé en grec par un croyant galiléen qui avait assisté à plusieurs des scènes du ministère de Jésus. Voilà pourquoi cet écrit a donné un si grande prépondérance à la portion galiléenne du ministère de Jésus. Les nombreux ouvrages dont parle Luc I, 1, en étaient des remaniements, aussi bien que notre Luc et notre Matthieu canoniques. Cet écrit si important s'est perdu, avec tous ses rejetons antérieurs à nos synoptiques; ces derniers, plus complets et mieux accrédités, ont seuls survécu. — Cette conception est simple et lucide. Reste à savoir si elle rend un compte suffisant des faits.

Dans un article remarquable, Ritschl s'est prononcé en faveur de la priorité absolue de notre Marc canonique (à l'exclusion de tout Proto-Marc). Matthieu proviendrait, se-

lon lui, de Marc, et Luc de tous les deux [1]. — Ritschl cherche à prouver ces thèses par une analyse très-sagace des rapports entre les récits de Matthieu et de Marc sur certains points de détail. Mais notre impression sur ce travail est que la méthode suivie et les résultats obtenus sont plus ingénieux que solides.

Reuss, Réville, Holtzmann, s'accordent à faire de deux écrits aujourd'hui perdus les sources premières de notre littérature synoptique. Ces deux écrits seraient : 1. Le Proto-Marc, qui a fourni à nos trois évangélistes la matière et le cadre communs de leurs narrations ; 2. Les *Logia* ou la collection de discours rédigée par Matthieu, qui a été la source des passages communs à Matthieu et Luc, spécialement des enseignements de Jésus. Notre Marc canonique serait une reproduction (complétée, selon Reuss, abrégée, selon Holtzmann) du premier de ces deux écrits. Son auteur n'aurait pas employé les *Logia*. Matthieu et Luc proviendraient tous deux d'une fusion de ces deux sources. On aurait inséré et réparti dans le cadre du Proto-Marc les enseignements réunis dans les *Logia*. Mais ici se présente une difficulté. Comment arrive-t-il que, si les enseignements de Jésus, tels que nous les rapportent Matthieu et Luc, sont puisés à la même source, Matthieu nous les transmette sous forme de grands corps de discours (le sermon sur la montagne, par exemple, ch. V-VII ; la collection des paraboles, ch. XIII, etc.), tandis que chez Luc ces mêmes enseignements se présentent le plus souvent sous la forme d'instructions détachées, occasionnées par quelque circonstance accidentelle? Entre ces deux formes si différentes, laquelle doit être envisagée comme la plus fidèle à celle du

[1] *Ueber den gegenwärtigen Stand der Kritik der syn. Ev.*, dans les *Theol. Jahrb.*, 1851.

document primitif? Est-ce Matthieu qui groupe par grandes masses les matériaux juxtaposés dans les *Logia*, ou bien est-ce Luc qui disloque les grands discours des *Logia* et les répartit en une foule d'enseignements particuliers? Holtzmann se décide pour la première alternative; selon cet écrivain, nous devrions admettre que la forme des *Logia* était à peu près celle que présentent les enseignements de Jésus dans le récit de voyage Luc IX, 51-XIX, 28. Weizsäcker au contraire défend la seconde manière de voir et pense que les grands discours de Matthieu sont la reproduction plus ou moins fidèle de la forme des *Logia*. Cette manière de voir est aussi celle de M. Réville. — Nous aurons à voir si cette hypothèse, sous l'une ou l'autre de ces deux formes, supporte l'épreuve des faits.

Ewald part également des deux hypothèses réunies d'un Proto-Marc et des *Logia* de Matthieu; mais il construit sur cette base un système excessivement compliqué, d'après lequel notre Luc ne serait rien moins que le confluent de huit écrits antérieurs: 1. un évangile rédigé par l'évangéliste Philippe et qui retraçait en langue araméenne les points saillants de la vie de Jésus, avec de courtes explications historiques; 2. les *Logia,* ou discours de Jésus, de Matthieu, munis de courtes introductions historiques; 3. le Proto-Marc, composé au moyen des deux écrits précédents, remarquable par la fraîcheur et la vivacité de son coloris et différant fort peu de notre Marc canonique; 4. un évangile traitant certains points culminants de la vie du Seigneur (la tentation, par ex.); Ewald appelle cet écrit le *Livre de l'histoire supérieure;* 5. notre Matthieu canonique, combinant les *Logia* de cet apôtre avec tous les autres écrits déjà nommés; 6. 7. et 8. trois écrits aujourd'hui perdus, qu'Ewald caractérise comme s'il les avait entre les mains, l'un d'un caractère intime et tendre, l'autre ayant quelque chose de

brusque et d'abrupt, le troisième comprenant les récits de l'enfance (Luc I et II); enfin 9. notre Luc canonique, composé au moyen de tous les précédents (moins notre Matthieu) et qui ne fait que réunir les matériaux fournis par les autres. On peut ajouter 10. notre Marc canonique, qui est la reproduction fort peu modifiée du n° 3. — Cette construction ne se recommande assurément pas par son évidence intrinsèque et par sa simplicité. Elle pourrait être aussi fatale à l'hypothèse du Proto-Marc que jadis celle de Marsh à l'hypothèse de l'évangile primitif, ou qu'aujourd'hui celle de Köstlin à la conception tubingienne.

Aujourd'hui l'on voit déjà apparaître un nouveau mode d'explication qui paraît destiné à remplacer pour un temps la théorie, si vaillamment soutenue par et depuis Wilke, de la priorité de Marc ou du Proto-Marc, quoiqu'il ait, avec cette dernière, d'assez grands rapports. C'est l'opinion qu'a développée Weiss dans trois articles très-solidement travaillés [1], où il cherche à démontrer: 1. que l'ouvrage le plus antique a été le Matthieu *apostolique,* comprenant des discours, les uns plus longs, les autres plus courts, avec une assez grande quantité de faits, mais sans que l'auteur eût l'intention de retracer la vie de Jésus dans son ensemble. 2. Là-dessus aurait paru Marc, rédigé au moyen des souvenirs que l'auteur avait gardés des récits de Pierre. Ce fut le premier essai de retracer tout le cours du ministère de Jésus. Il fit entrer dans ce cadre tous les enseignements de Jésus renfermés dans le précédent ouvrage, qui purent s'adapter à sa narration. 3. L'auteur de notre Matthieu *canonique* a employé cet ouvrage de Marc et a retravaillé et complété par son moyen le Matthieu apostolique. 4. Luc a re-

[1] Dans les *Studien u. Critiken*, 1861; *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1864; *ibid.*, 1865.

travaillé aussi les deux écrits plus anciens, mais beaucoup plus librement, et en enrichissant les récits qu'il en a tirés de nouveaux matériaux dûs à la tradition orale ou écrite.

Cette combinaison me paraît se rapprocher beaucoup de l'explication qui est à la base d'un écrit récent de Klostermann [1]. Par une analyse suivie, détaillée, de l'évangile de Marc, ce savant démontre que l'auteur de cet écrit l'a composé sur celui de Matthieu, tout en émaillant la narration de notes explicatives dont le contenu émane évidemment d'un témoin oculaire du ministère de Jésus, lequel ne peut être que Pierre lui-même; les additions se rapportent en général à la relation de Jésus avec ses apôtres. Matthieu serait donc, chez Klostermann comme chez Weiss, la première et principale source écrite, mais avec cette différence (si nous comprenons bien) que chez le premier ce Matthieu est notre Matthieu canonique, tandis que, dans l'opinion de Weiss, ce dernier écrit diffèrerait sensiblement du Matthieu primitif. La dépendance de Marc par rapport à Matthieu est donc beaucoup plus accentuée que chez Weiss. Klostermann annonce un second ouvrage où il démontrera une relation de dépendance toute semblable de Luc par rapport à Marc. On voit ainsi qu'à mesure que s'évanouit dans la critique l'hypothèse d'un Proto-Marc, le Matthieu primitif, qui n'était au début qu'un recueil de *Logia,* s'enrichit de plus en plus d'éléments historiques, pour devenir un évangile plus ou moins complet (Weiss), et enfin. . . notre Matthieu canonique à peu près tel quel (Klostermann).

Cette question de l'origine des synoptiques et de la relation qui existe entre eux, ne doit pas être envisagée comme indifférente pour le fond des croyances évangéliques. Au-

[1] *Das Marcus-Evangelium*, Göttingen, 1867.

tant l'opinion défendue par l'école de Tubingue, qui fait dériver purement et simplement l'un de l'autre nos évangiles synoptiques, jette un jour défavorable sur le contenu de ces écrits et le degré de confiance qu'ils inspirèrent au moment de leur apparition, puisque les différences qui existent entre eux ne peuvent provenir dans ce cas que du caprice des copistes et du peu de foi qu'ils avaient au récit de leurs devanciers, autant l'opinion qui recherche les sources diverses, orales ou écrites, d'où chaque écrit procède, et qui peuvent rendre compte soit des ressemblances, soit des différences qui existent entre eux, tend à leur restituer leur caractère général de crédibilité et à y reconnaître de véritables travaux historiques.

Voici un tableau des opinions que nous venons d'exposer :

1. Ecole de Tubingue.

BAUR.

Matthieu
|
Luc
} Marc.

HILGENFELD.

Matthieu
|
Marc
} Luc.

VOLKMAR.

Marc
|
Luc
} Matthieu.

KŒSTLIN.

Marc (I); Matthieu
Marc (II) ou év. de Pierre
|
Luc
} Marc (III).

2. Systèmes indépendants.

RITSCHL.

Marc
|
Matthieu
} Luc.

BLEEK.

Evang. primitif
Matthieu; Luc
Marc.

REUSS, etc.

Marc (I) Logia
|
Marc (II) Matth.; Luc.

EWALD.

Ev. de Phil.; Logia
Marc (I)
|
Matthieu
} Luc.

WEISS.

Matthieu (I)
|
Marc
Matth. (II); Luc.

KLOSTERMANN.

Matthieu
|
Marc
} Luc.

L'état de choses que figure ce tableau n'est assurément pas de nature à faire envisager la question comme résolue et à fermer la porte à de nouveaux essais pour l'explication de l'origine des synoptiques, de celle de Luc en particulier, qui est le terme final du problème.

§ 5.

De la conservation du troisième évangile.

Sommes-nous assurés de posséder l'écrit que nous allons étudier tel qu'il est sorti des mains de son auteur? Oui, quant à l'ensemble. Nous en avons pour garanties : 1. la conformité générale de notre texte avec les versions les plus anciennes, la *Peschito* et l'*Itala*, qui datent du II^e^ siècle, et avec les trois traductions égyptiennes composées au commencement du III^e^; 2. l'accord général de ce texte avec les citations des Pères du II^e^ et du III^e^ siècle, Justin, Tatien, Irénée, Clément, Tertullien, Origène, etc.; enfin 3. l'uniformité générale des manuscrits dans lesquels nous a été conservé le texte grec. Si de grands changements eussent été apportés au texte, il y aurait infailliblement des différences plus considérables dans ces documents. Ces différents moyens de contrôle établissent que le troisième évangile existait déjà tel que nous le possédons, dans les églises du II^e^ et du III^e^ siècle. Un texte aussi universellement répandu ne pouvait provenir que du texte admis dès l'origine.

Les manuscrits dans lesquels nous possédons le texte du N. T. se divisent en *majuscules*, ou manuscrits écrits en lettres onciales (jusqu'au X^e^ siècle), et en *minuscules*, ou manuscrits en écriture arrondie et courante (dès le X^e^ siècle). Les manuscrits aujourd'hui connus, contenant tout ou partie des évangiles, sont au nombre de 44 majuscules à

peu près et de plus de 500 minuscules. Les premiers sont, par leur ancienneté et par leur variété, les plus importants. Il en est dans ce nombre 19 qui contiennent l'évangile de Luc plus ou moins complet; de 11 il ne nous reste que des fragments ou séries de fragments; en tout 30 documents antérieurs au X^e^ siècle.

Les deux plus anciens sont du IV^e^ siècle :

1. Le *Sinaïticus* (ℵ).
2. Le *Vaticanus* (B).

5 du V^e^ siècle :

3. L'*Alexandrinus* (A).
4. Le codex d'*Ephrem* (C).
5. 28 feuilles palimpsestes (I).
6. Fragments palimpsestes trouvés à Wolfenbüttel (Q).
7. Divers fragments grecs-sahidiques, compris dans la collection sahidique de Woide (T^w). — T^d désigne des fragments semblables du VII^e^ siècle.

5 du VI^e^ siècle :

8. Le *Cantabrigiensis* (D).
9. Fragments d'un manuscrit de luxe écrit en lettres d'argent et d'or (N).
10. Les hymnes de Luc (ch. I. II) conservés dans d'anciens psautiers (O^c). — O^{abdef} désignent des morceaux semblables des VII^e^ et IX^e^ siècles.
11. Fragments d'un palimpseste de Londres (R).
12. Fragments de Wolfenbüttel (P).

5 du VIII^e^ siècle :

13. Le *Basileensis* (E).
14. Un manuscrit de Paris (L).
15. Fragments des évangiles, de Paris et de Naples (W^a; W^b).
16. Fragment de Luc, à Pétersbourg (Θ^d).

17. Le *Zacynthius*, manuscrit palimpseste, trouvé à Zante, comprenant les 11 premiers chapitres de Luc (Ξ dans Tischendorf, Z dans notre commentaire).

8 du IX^e^ siècle :

18. Le codex *Boreeli* (F).
19. Le *Cyprius* (K).
20. Un manuscrit de Paris (M).
21. Un manuscrit de Munich (X).
22. Un manuscrit d'Oxford (Γ).
23. Le *Sangallensis* (Δ).
24. Un manuscrit d'Oxford (Λ).
25. Un manuscrit trouvé à Smyrne, et déposé à Pétersbourg (Π).

5 du X^e^ siècle :

26. 27. Les deux Codd. de *Seidel* (G H).
28. Un manuscrit du Vatican (S).
29. Un manuscrit de Venise (U).
30. Un manuscrit de Moscou (V).

En réunissant toutes les variantes que renferment ces documents, on en trouve de 5 à 6000. Mais elles n'ont en général qu'une importance très-secondaire et ne peuvent rien changer au fond de l'histoire évangélique.

En les étudiant de plus près, on remarque que certains manuscrits marchent habituellement ensemble, en opposition à d'autres, et l'on constate ainsi deux principales formes du texte, l'une qui se trouve généralement dans les minuscules et dans les moins anciens d'entre les majuscules, l'autre que l'on rencontre surtout dans les plus vieux majuscules. Quelques manuscrits oscillent entre ces deux formes.

Comme le texte sur lequel fut imprimée par Erasme la première édition grecque du N. T., était celui de quelques

minuscules de la bibliothèque de Bâle, et que ce texte a continué à former le fond des éditions subséquentes, entre lesquelles celle des Elzévirs de 1633 s'est le plus généralement répandue, on comprend que ce qu'on a appelé dès lors le *texte reçu* est plutôt celui des minuscules et des majuscules les moins anciens, que celui des vieux majuscules. On appelle aussi ce texte *byzantin*, parce que c'est probablement celui qui s'était uniformément fixé dans les églises de l'empire grec. Ceux de nos majuscules qui le reproduisent sont les suivants : EFGHRMSUVΓΔΠ. Cette forme du texte est aussi appelée *asiatique*.

La forme opposée, qui se trouve dans les plus anciens majuscules : BCLRXZ, paraît provenir d'Alexandrie, où se trouvait, dans les premiers siècles de l'Eglise, la plus considérable fabrique de manuscrits. Ce texte prend, par cette raison, le nom d'*alexandrin*. Quelques manuscrits, tout en marchant ordinairement avec les alexandrins, se séparent d'eux plus ou moins fréquemment ; ce sont : ℵADΔ. Le texte de ℵ et de D se rapproche, dans beaucoup de cas, de celui de l'ancienne traduction latine, l'*Itala*.

La forme moyenne entre les deux textes principaux se trouve dans les fragments désignés par NOWYΘ.

La question constante sera de savoir lequel des deux textes, alexandrin ou byzantin, reproduit le plus fidèlement celui du document primitif. C'est une question qui, à notre avis, ne peut se trancher d'une manière générale et *a priori*, et dont la solution doit ressortir du travail exégétique dans chaque cas particulier.

ABRÉVIATIONS.

Les abréviations dont nous nous servirons, sont en général celles qu'a adoptées Tischendorf dans sa 8e édition :

1. Pères.

Just. : Justin; Ir. : Irénée; Or. : Origène, etc.

2. Versions.

Vss. : Versions.

It. : l'*Itala*, comprenant les diverses traductions latines antérieures à celle de Jérôme (dès le IIe siècle); a, b, c, etc., désignent les divers documents de l'*Itala :* a le *vercellensis* (IVe s.); b le *veronensis* (Ve s.); c le *colbertinus* (XIe s.), etc.

Vg. : la *Vulgate*, traduction de Jérôme (IVe s.); am., fuld., désignent les principaux documents de cette traduction : l'*amiatinus* (VIe s.), le *fuldensis* (id.), etc.

Syr. : les traductions syriaques. — Syr^{sch} : la *Peschito*, édition de Schaaf. Syr^{cur} : une traduction plus ancienne que la *Peschito*, découverte et publiée par Cureton. Syr. tout court (pour nous) : ces deux réunies.

Cop. : la traduction copte (IIIe s.).

3. Manuscrits.

Mss. : les manuscrits; Mjj. : les majuscules; Mnn. : les minuscules.

La lettre désignant un manuscrit avec le signe * (ℵ*, B*, etc.) désigne le texte primitif, en opposition aux corrections apportées plus tard à ce texte. — Les petits chiffres ajoutés à cette même lettre (B^2, C^3, etc.) signifient : 1e, 2e correction. — Pour le manuscrit ℵ, qui est dans des conditions particulières, ℵ^a, ℵ^b désignent les plus anciennes corrections, faites au moins par deux mains différentes d'après le texte d'autres Mss. que celui sur lequel ℵ a été copié, et ℵ^c, des corrections semblables, mais un peu postérieures (VIIe s.), différant parfois entr'elles (ℵ^{ca}, ℵ^{cb}). — F^a : quelques citations des évangiles annotées en marge du *Coislinianus* (H des épîtres de Paul).

4. Editions.

T. R. : le texte reçu, à savoir l'éd. *elzévir* de 1633, qui est en général la reproduction de la 3e éd. d'Etienne. — ς (Steph.) comprend le texte reçu et celui d'Etienne réunis; ς^e (Steph. elzev.), le texte reçu, seul, dans les cas rares où il diffère de celui d'Etienne.

LE TITRE DE L'ÉVANGILE

La forme la plus brève se trouve dans ℵBF : κατὰ Λουκᾶν. La plupart des Mjj. lisent : εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν. Le T. R., avec quelques Mnn. seulement : τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγ. Quelques Mnn. : τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγ.

Selon plusieurs savants (Reuss, *Gesch. der Heil. Schr. N. T.* § 177), la préposition κατὰ, *selon*, signifierait non : *composé par*, mais : *rédigé selon la conception de*.... Ainsi, bien loin d'affirmer la composition de notre évangile par le personnage désigné, ce titre la nierait plutôt. Ce sens ne nous paraît pas admissible. Non seulement la préposition κατά *peut* en grec s'appliquer au rédacteur lui-même, comme le prouvent les expressions suivantes : ἡ κατὰ Μωϋσέα πεντάτευχος (le Pentateuque *selon* Moïse) chez Epiphane ; ἡ καθ' Ἡρόδοτον ἱστορία (l'histoire *selon* Hérodote) chez Diodore ; Ματθαῖος... γραφῇ παραδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον (Matthieu ayant *mis par écrit* l'évangile *selon* lui) chez Eusèbe *(H. Eccl.* III, 24). Mais cette préposition *doit* avoir ce sens dans notre titre. Car 1° les titres de nos quatre évangiles ont trop de conformité entre eux pour provenir des auteurs de ces écrits ; ils ont donc été formulés par l'Eglise, quand elle a formé la collection des évangiles. Or le sentiment de l'Eglise a toujours été, aussi loin que nous pouvons le poursuivre, que ces écrits avaient été composés par les personnages désignés dans les titres. 2° A l'égard du troisième évangile en particulier, un autre sens n'est pas possible. Des apôtres et témoins oculaires, tels que Mat-

thieu ou Jean, pouvaient bien créer une conception évangélique originale, sur le type de laquelle un rédacteur différent aurait travaillé plus tard une narration du ministère de Jésus. Mais cette supposition n'est pas applicable à des personnages aussi secondaires et dépendants que Luc ou Marc.

Ce Luc, que le titre désigne comme l'auteur de notre évangile, ne peut être que le compagnon de Paul. L'histoire évangélique ne mentionne pas d'autre personnage de ce nom. — Quant au terme d'*évangile*, il nous paraît fort douteux qu'il désigne dans nos quatre titres les *écrits* eux-mêmes. Ce terme s'applique bien plutôt, comme dans tout le Nouveau Testament, au fait raconté, au contenu de ces livres, à *la venue de Christ*, ce miséricordieux message de Dieu à l'humanité. Le complément sous-entendu d'εὐαγγέλιον est θεοῦ; comp. Rom. I, 1. Cette bonne nouvelle, une en elle-même, est présentée au monde sous quatre aspects différents dans ces quatre narrations. Le sens est donc: « La bonne nouvelle de la venue du Christ, selon la rédaction de . . . » C'est l'εὐαγγέλιον τετράμορφον, l'*Evangile à quatre faces*, dont parlait encore Irénée vers la fin du IIe siècle, même après que le terme d'*évangile* avait déjà été appliqué par Justin aux *écrits* évangéliques.

PROLOGUE

I, 1-4.

Le premier de nos évangiles synoptiques s'ouvre par une généalogie. Cette entrée en matière nous transporte en plein monde juif. Ce préambule est comme une continuation des registres généalogiques de la Genèse ; dans le βίβλος γενέσεως de Matthieu (I, 1), nous retrouvons le *Ellé Tholedoth* de Moïse.

Combien est autre le prologue de Luc, et dans quel milieu tout différent il nous place dès l'abord ! Non seulement il est écrit dans le style grec le plus classique, mais par son contenu il nous rappelle les préambules analogues des plus illustres historiens grecs, ceux d'Hérodote et de Thucydide en particulier. Plus on l'approfondit, plus on y retrouve cette délicatesse de sentiment et cette finesse d'esprit qui forment les traits dominants du caractère hellénique. Baur, il est vrai, a cru reconnaître dans ce préambule l'œuvre d'un faussaire. Ewald, au contraire, en admire la simplicité vraie, la noble modestie et la ferme concision [1]. Il nous paraît, comme à Holtzmann, « qu'entre ces deux jugements, le choix ne saurait être difficile [2].» L'auteur ne cherche point à se mettre au rang des autorités chrétiennes ; il se place modestement parmi les hommes de second ordre. Il éprouve le besoin d'excuser la hardiesse de son entreprise, en rappelant les nombreuses tentatives analogues

[1] *Jahrbücher*, II, p. 182.
[2] *Die synoptischen Evangelien*, p. 398.

qui ont précédé la sienne. Il ne se permet de travailler à son tour dans ce domaine de l'historiographie évangélique, qu'après s'être muni de tous les secours propres à le mettre en état d'atteindre le but si élevé qu'il se propose. Il y a un contraste frappant entre cette attitude humble et nette, et celle d'un faussaire. Elle exclut même le rôle ambitieux de secrétaire de l'apôtre Paul, que la tradition n'a pas tardé à revendiquer en faveur de l'auteur de notre évangile.

Ce prologue n'est pas moins intéressant par les renseignements qu'il renferme sur l'historiographie évangélique primitive. En dehors de ces premières lignes de Luc, nous ne savons absolument rien de positif sur les plus anciennes narrations de la vie de Jésus, qui ont précédé la rédaction de nos évangiles. Aussi toute théorie sur l'origine des synoptiques qui ne sera pas construite avec les matériaux que nous fournit ce préambule, risque bien de n'être qu'un tissu de vaines hypothèses que dissipera le lendemain du jour qui l'aura vu naître.

Ce préambule est proprement une dédicace, par laquelle Luc initie le lecteur à la pensée, à la méthode et au but de son travail. Il est loin d'être le premier qui ait essayé de traiter ce grand sujet (v. 1). Il existe déjà sur l'histoire de Jésus de nombreuses narrations écrites; elles reposent toutes sur les récits oraux des apôtres (v. 2). Mais tout en puisant aussi à la même source, Luc a pris des informations plus particulières, afin de compléter, de trier et de coordonner exactement les matériaux que l'Eglise doit à la tradition apostolique (v. 3); son but enfin est de fournir à ses lecteurs, par ce récit continu des faits, le moyen d'en constater la réalité (v. 4).

V. 1-4. « *Puisque, comme on le sait, plusieurs ont entrepris de composer une narration des événements qui se sont accomplis parmi nous,* 2 *conformément à ce que nous ont*

transmis ceux qui en ont été les témoins oculaires dès le commencement, et qui sont devenus les serviteurs de la parole, 3 *j'ai trouvé bon, moi aussi, après m'être informé avec soin de tous ces faits dès leur origine, d'en rédiger pour toi, très-excellent Théophile, un récit suivi* 4 *afin que tu reconnaisses l'inébranlable vérité des enseignements que tu as reçus.* » — Le style de cette période vraiment grecque et composée évidemment avec un soin particulier, rappelle celui de la fin des Actes, ainsi que celui de l'épître aux Hébreux. Ces trois parties du Nouveau Testament sont les seules qui puissent être comparées sous ce rapport.

La conjonction ἐπειδήπερ, qui ne se retrouve pas dans le Nouveau Testament, et que l'on traduit ordinairement par *puisque*, a une certaine solennité. A l'idée simple de *puisque*, δή ajoute celle de notoriété : « puisque, comme on le sait bien » ; περ attire l'attention sur la relation directe qui existe entre l'existence de ces nombreux écrits et l'importance des événements racontés. Il en est bien ainsi (δή), et il ne pouvait en être autrement (περ).

La relation entre le *puisque* ainsi déterminé et le verbe principal : *j'ai trouvé bon*, est facile à saisir : si l'on n'a pas blâmé mes nombreux devanciers, pourquoi me blâmerait-on, moi qui ne fais que marcher sur leurs traces?

Le terme ἐπεχείρησαν, *ont entrepris*, ne renferme ni un blâme à l'adresse de ces devanciers, ni une critique du contenu de leurs écrits, comme plusieurs Pères se le sont figuré ; le : *j'ai trouvé bon, moi aussi*, suffirait pour écarter cette supposition. Néanmoins cette expression est certainement inspirée par le sentiment de la grandeur de la tâche, et par celui de l'insuffisance des tentatives faites jusqu'à ce moment pour la remplir.

La nature de ces écrits dont parle Luc, est indiquée par le terme ἀνατάξασθαι διήγησιν, *mettre en ordre un récit.*

Cette expression indique, comme dit Thiersch [1], une activité ordonnatrice. Elle peut désigner ici soit le raccordement de plusieurs écrits détachés en un seul tout, soit le rapprochement des faits eux-mêmes, de manière à en former une histoire suivie. Le premier sens conduirait à penser que les écrivains dont parle Luc avaient déjà trouvé dans l'Eglise une foule de petits écrits particuliers qu'ils s'étaient bornés à réunir, de sorte que leur œuvre constituerait un *second* degré dans le développement de l'historiographie évangélique. Mais l'expression : *conformément à ce que nous ont transmis* (v. 2), n'est pas favorable à ce sens, car si elle n'exclut pas absolument des rédactions servant d'intermédiaires entre la tradition apostolique et les écrits dont parle Luc, elle ne les suppose pourtant pas non plus. L'idée d'*arrangement* renfermée dans l'expression ici employée se rapporte donc plutôt aux faits eux-mêmes. Quant au terme de *diégèse*, il ne peut désigner qu'une histoire suivie, et non, comme l'a prétendu Schleiermacher, des récits de faits isolés.

Quelle idée pouvons-nous nous faire de ces écrits, et devons-nous les ranger parmi les sources auxquelles a puisé Luc? — On pourrait penser à certains évangiles extra-canoniques que la critique a envisagés parfois comme antérieurs à celui de Luc : celui *des Hébreux*, par exemple, dans lequel Lessing était disposé à voir la source commune de nos trois évangiles synoptiques, ou celui de *Marcion*, que Ritschl et Baur regardaient comme le document principal reproduit par Luc [2]. Mais les faits ne prouvent-ils pas que la tradition

[1] *Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Critik der Neutestamentl. Schr.*, p. 164. (Ouvrage que nous ne pouvons assez recommander aux commençants, quoique nous soyons loin d'en partager toutes les vues.)

[2] Ritschl a retiré plus tard cette assertion.

apostolique se présente dans ces écrits sous une forme déjà plus éloignée de la fraîcheur et de la pureté primitive que dans nos évangiles canoniques?

Ou bien Luc ferait-il allusion à nos évangiles de Matthieu et de Marc? C'est ce qu'admettent naturellement ceux qui croient que Luc a travaillé d'après Matthieu et Marc (Hug), ou d'après Matthieu seul (Griesbach, etc.). Mais, à moins que Luc ne fût complètement étranger à l'opinion traditionnelle qui attribuait le premier évangile à l'apôtre Matthieu, il ne pouvait parler comme il le ferait ici de cet écrit. Car il distingue nettement les *rédacteurs* de la tradition (les πολλοί, v. 1) des apôtres, qui en ont été les *auteurs* (v. 2). On peut affirmer, d'après le rapport du v. 2 au v. 1, que Luc, quant à lui, ne connaissait pas un seul écrit évangélique émanant d'un apôtre. Quant à la collection des *Logia* (discours du Seigneur), que quelques-uns attribuent à Matthieu, elle pouvait exister sans doute et être connue de Luc, malgré ce passage. Car le terme de *diégèse* ne désigne que des narrations *historiques*. Hug, pour sauver son hypothèse de l'emploi de Matthieu par Luc, a expliqué les v. 1 et 2 dans ce sens: « Plusieurs ont entrepris de composer des écrits évangéliques *semblables à ceux que nous ont légués* les apôtres. . . » Mais ce sens exigerait ὁποῖα (βιβλία), au lieu de καθώς [1], et n'a été admis par personne. — Quant à l'évangile de Marc, les expressions de Luc pourraient certainement s'appliquer à cet écrit. Marc n'a-t-il pas, d'après la tradition, composé sa narration conformément aux récits d'un des témoins oculaires, de saint Pierre? Mais on peut douter cependant que Luc eût employé le terme d'*entreprendre,* en parlant d'un écrit qui est demeuré dans l'Eglise comme l'un des documents essentiels de la vie de Jésus.

[1] Thiersch, *Versuch*, etc., p. 211.

Du reste, ce sera à l'exégèse à nous apprendre si Luc a réellement eu Marc sous les yeux, soit sous sa forme actuelle, soit sous une forme antérieure.

Il me paraît donc vraisemblable que les ouvrages auxquels Luc fait allusion sont des écrits actuellement inconnus et perdus. Leur insuffisance les a condamnés à périr, à mesure que des écrits d'une valeur supérieure, tels que nos synoptiques, ont été composés et se sont répandus dans l'Eglise.

Quant à la question de savoir si Luc s'est servi de ces écrits et les a en quelque manière incorporés au sien, il ne s'explique pas lui-même là-dessus. Mais n'est-il pas vraisemblable que, les connaissant, il aura cherché à en tirer parti? Toute ressource devait lui paraître précieuse dans une œuvre dont il sentait si bien la gravité. Il est donc à présumer qu'il doit à ces œuvres antérieures une partie des matériaux dont il a composé la sienne.

L'objet de ces narrations est indiqué par des expressions qui ont quelque chose de solennel : « les événements qui se sont accomplis parmi nous. » πληροφορεῖν est un mot d'une composition et d'un sens analogues à τελεσφορεῖν (*conduire au terme, à maturité*, VIII, 14). Il signifie, quand il s'agit d'un *fait*, l'amener à son parfait accomplissement (2 Tim. IV, 5 : accomplir le ministère ; v. 17 : *accomplir* [achever de rendre] *le témoignage*), et quand il s'agit d'une *personne*, la faire parvenir à la plénitude intérieure, c'est-à-dire : à une conviction qui ne laisse plus chez elle aucune place au doute (Rom. IV, 21 ; XIV, 5 ; Hébr. X, 22, etc.). Avec un substantif tel que πράγματα, le premier sens nous paraît seul admissible. En faveur du second, qui a été admis par plusieurs Pères et quelques interprètes modernes (Bèze, Grotius, Olshausen, etc.), Meyer cite 2 Tim. IV, 17, comme devant prouver que πληροφορεῖσθαι peut aussi s'appliquer aux *choses* dans le sens d'*être cru*. Mais quand Paul dit : « Afin

que le témoignage *fût accompli*, et que tous les gentils l'entendissent, » n'est-il pas évident par ces derniers mots, qu'*accompli* signifie *pleinement rendu*, et non *pleinement cru*? Ce terme, plus grave que le simple πληροῦν, est choisi ici à dessein, pour exprimer l'idée que ces événements n'ont pas été de simples accidents, mais qu'ils étaient l'accomplissement d'un plan préconçu ; il y avait là comme une mesure à combler ; c'était une pensée divine qui s'exécutait graduellement. — Ce qui a sans doute conduit plusieurs interprètes à préférer le sens de : *pleinement crus*, c'est le régime : *parmi nous*. Il paraissait que les faits évangéliques s'étaient *accomplis* non pas seulement au milieu des croyants, mais à la face du peuple juif et du monde entier. Il est vrai ; mais dès le commencement, Jésus avait eu soin de s'entourer d'un cercle de disciples choisis pour être les témoins de ces faits. C'est dans ce sens que Jean dit XX, 30 : « Jésus a fait beaucoup d'autres miracles *devant ses disciples*, » et I, 14 : « Il a habité *parmi nous* (ἐν ἡμῖν), et nous avons vu sa gloire, » parole dans laquelle les derniers mots limitent le *nous* au cercle des croyants. Le sens est le même ici. Quant au v. 2, le sens du mot *nous* est plus limité encore, puisque les apôtres, comme sujet de la proposition, ne peuvent rentrer dans le pronom *nous*. Au v. 1, *nous* désigne donc l'Eglise avec les apôtres ; au V. 2, l'Eglise moins les apôtres. Bleek, au v. 1, étend le sens du mot *nous*, non seulement à l'Eglise, mais encore à toute la génération contemporaine en dehors de l'Eglise. Mais Luc, écrivant pour des croyants, ne peut guères dire *nous*, dans un sens aussi général — Dans cette expression : « les événements accomplis parmi nous, » l'auteur renfermait-il aussi le contenu du livre des Actes, et ce préambule s'appliquait-il, dans sa pensée, aux deux écrits, tellement que les Actes ne seraient que comme le deuxième tome de l'évangile? Le mot *parmi nous* s'expliquerait sans

doute plus facilement dans ce sens, auquel pourrait également conduire la mention des apôtres comme *serviteurs de la parole* (v. 2). Cependant, il n'est pas probable que Luc eût appliqué aux faits racontés dans les Actes les expressions de παράδοσις, *tradition* (v. 2), et de κατήχησις, *enseignement* (v. 4). L'objet de la tradition apostolique et de l'instruction catéchétique ne pouvait être que l'histoire et les enseignements de Jésus. Il est donc impossible de conclure de ce préambule que, quand Luc écrivait son évangile, il eût déjà en vue la composition du livre des Actes.

V. 2. La tradition émanant des apôtres a été, d'après le v. 2, la source commune de toutes les premières narrations écrites. La fidélité générale de ces narrations ressort du καθώς, *conformément à ce que*. Cette conjonction ne peut porter en effet que sur la notion principale du v. 1, *composer une narration*, et non sur l'idée secondaire πεπληροφορημένων, comme le veut Olshausen, qui entend : « pleinement crus conformément au récit des premiers témoins. » — Comme les deux substantifs αὐτόπται et ὑπηρέται, *témoins* et *serviteurs*, ont chacun certaines déterminations qui leur appartiennent en propre (le premier : ἀπ' ἀρχῆς, *dès le commencement*, et le second : γενόμενοι, *devenus*, et τοῦ λόγου, *de la parole*), la construction la plus simple nous paraît être d'envisager οἱ, *les*, comme un pronom qui est le vrai sujet de la proposition : *ceux* (les hommes dont l'indication va suivre) ; ce pronom est déterminé par les deux substantifs suivants, qui ont la fonction d'appositions, et qui indiquent le double rôle en vertu duquel ces hommes ont été les auteurs de la tradition. 1. *Témoins dès le commencement ;* ou, pour ainsi dire, témoins-*nés*. Le mot ἀρχή, *commencement*, dans le contexte, ne peut se rapporter qu'à l'origine du ministère de Jésus, en particulier à son baptême, point de départ de *ces choses qui se sont accomplies parmi nous*. Comp.

Act. I, 21. 22, pour le sens; et, pour l'expression, Jean XV, 27; XVI, 4. Olshausen veut étendre aussi l'application de ce titre de *témoins dès le commencement* aux témoins de la naissance et de l'enfance de Jésus. Mais l'expression *devenus serviteurs de la parole,* ne permet pas cette extension. 2. *Serviteurs de la parole; serviteurs-devenus*, dit littéralement le texte. Cette expression fait contraste avec la précédente. Ces hommes n'ont pas été serviteurs de la parole dès le commencement; ils ne le sont *devenus* qu'après le ministère de Jésus, dès la Pentecôte. C'est alors que leur rôle de *témoins* a cessé, et que celui de *prédicateurs* a commencé. Le sens est donc : « Ceux qui ont été témoins dès l'origine, et qui sont devenus plus tard serviteurs de la parole.» — Si l'on prend ainsi ὑπηρέται, *serviteurs*, comme seconde apposition de οἱ, parallèle à la première, il n'y a plus aucune difficulté à rapporter le complément τοῦ λόγου, *de la parole*, à ὑπηρέται seul, et à prendre ce mot dans son sens ordinaire de *prédication évangélique*. Et par là tombe la raison qui a porté quelques Pères (Origène, Athanase) à donner au mot *parole* le sens très-forcé dans ce contexte de Parole (le Verbe éternel, Jean I, 1). Par là ils parvenaient à faire dépendre ce complément simultanément des deux substantifs *témoins* et *serviteurs*. C'est le même motif qui a conduit Bèze, Grotius, Bleek, à entendre ici le mot *parole* dans le sens où il est pris fréquemment : les *choses racontées*; « témoins oculaires et serviteurs des *faits* évangéliques. » Mais dans les passages où le mot *parole* est pris dans ce sens, il est précisé par quelque détermination; ainsi, au v. 4, par la proposition relative, et Act. VIII, 21; XV, 6 (que cite Bleek), par un pronom démonstratif. — C'est de ces deux titres de *témoins* et de *prédicateurs* donnés ici aux apôtres, que résulte naturellement leur légitimation comme auteurs de la tradition.

Avec le v. 3, nous arrivons à la proposition principale. Luc se met par le κἀμοὶ, *moi aussi*, sur la même ligne que ses devanciers, quant à la connaissance de l'histoire évangélique. Pas plus qu'eux, il ne la possède comme témoin ; il appartient à cette seconde génération des ἡμεῖς, *nous* (v. 2), qui est dépendante de la tradition. — Quelques Mss. de l'Itala ajoutent ici à *mihi : et spiritui sancto* (il m'a plu à moi *et au Saint-Esprit);* glose tirée d'Act. XV, 28, et qui montre bien la direction dans laquelle s'est altérée peu à peu la tradition à l'égard de la composition de nos évangiles.

Tout en se mettant sur la même ligne que ses devanciers, Luc prétend cependant, vis-à-vis d'eux, à une certaine supériorité. Autrement, en effet, pourquoi ajouter un nouvel essai à leurs écrits déjà nombreux (πολλοί)? Cette supériorité résulte de ce qu'il ne s'est pas borné à recueillir la tradition apostolique telle qu'elle circulait dans l'Eglise ; il a pris, avant de la rédiger, des informations exactes, au moyen desquelles il a pu compléter, trier, coordonner les matériaux fournis par les narrations orales que ses devanciers s'étaient contentés de rédiger telles quelles. Le verbe παρακολουθεῖν, *suivre pas à pas*, n'est pas pris ici dans le sens littéral ; ce sens obligerait à faire de πᾶσιν un masculin : *tous les apôtres*, et conduirait ainsi à une idée notoirement fausse ; l'auteur ne pouvait avoir accompagné *tous* les apôtres ! Il faut donc prendre ce verbe dans le sens figuré qu'il a fréquemment chez les classiques : *étudier une affaire point par point ;* ainsi Demosth. *de coronâ* 53 : παρακολουθηκὼς τοῖς πράγμασιν ἀπ' ἀρχῆς. Comp. 2 Tim. III, 10, où l'on voit la transition du sens purement littéral au sens figuré. Les πάντα, *toutes choses*, sont les événements rappelés (v. 1). Luc aurait pu mettre le participe à l'accusatif : παρακολουθηκότα; mais par là il n'aurait fait qu'indiquer la *succession* des

deux actes, celui des informations et celui de la rédaction. Par le datif, Luc fait de ces informations prises une qualité inhérente à sa personne ; et le premier des deux actes est présenté comme sa qualification pour l'accomplissement du second.

Les informations de Luc ont porté particulièrement sur trois points : 1. Il a cherché avant tout à remonter jusqu'à l'origine des faits, jusqu'au point de départ de cette *res christiana* qu'il voulait décrire. C'est là ce qu'exprime le mot ἄνωθεν, littéralement : *depuis tout en haut.* L'auteur se compare à un voyageur qui cherche à découvrir la source du fleuve qu'il compte redescendre ensuite dans tout son cours. C'est ce que ne faisait pas la tradition apostolique, telle qu'elle circulait dans l'Eglise ; dominée uniquement par la pensée de l'évangélisation, elle commençait avec le ministère de Jean-Baptiste et par le baptême de Jésus. C'est sous cette forme que nous la trouvons rédigée dans l'évangile de Marc et résumée dans les prédications de Pierre chez Corneille, et de Paul à Antioche de Pisidie (Act. X, 37 et suiv.; XIII, 23 et suiv.). L'auteur fait ici allusion aux récits renfermés dans les deux premiers chapitres de son évangile. — 2. Après être remonté jusqu'aux origines de l'histoire évangélique, il a cherché à en étudier et à en reproduire aussi *complètement* que possible tout le cours (πᾶσιν, *toutes choses*, tous les faits particuliers qu'elle renferme). La tradition apostolique avait probablement un caractère très-fragmentaire, les apôtres racontant à chaque fois non la totalité des faits, mais ceux qui répondaient le mieux aux circonstances dans lesquelles ils prêchaient. C'est ce qui est dit expressément de saint Pierre dans le témoignage de Papias ou du vieux presbytre qui lui sert de garant : πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας (il adaptait à chaque fois ses récits aux besoins de ses auditeurs). Ces narrations, appelées par

les circonstances, pouvaient bien être formulées d'une manière assez fixe ; mais de graves lacunes devaient résulter facilement de ce mode d'évangélisation. Par ce mot πᾶσιν, *toutes choses*, Luc fait probablement allusion à la partie de son évangile (IX, 51—XVIII, 14), qui ajoute à la tradition, telle que nous la trouvons rédigée dans nos deux premiers synoptiques, un cycle de faits et de discours relativement nouveau et le récit d'une course d'évangélisation importante, mais omise probablement jusqu'à Luc dans la narration publique. — 3. Il a cherché à rendre à l'histoire évangélique ce caractère d'exactitude et de précision qui manque naturellement à la tradition après qu'elle a été colportée pendant quelques temps de bouche en bouche. On sait combien promptement, dans de pareils récits, les angles s'effacent, les pierres se transposent. Il faut un travail assidu et scrupuleux pour remettre les faits à leur place, pour leur rendre leurs formes exactes et leurs vives arêtes. Or le troisième évangile se distingue précisément, comme nous le verrons, par l'effort constant de reproduire le développement continu, progressif de l'œuvre de Jésus, de montrer l'enchaînement des faits, de replacer chaque discours dans son cadre historique et d'en rétablir fidèlement la teneur.

Au moyen de ces informations portant sur les trois points indiqués, l'auteur espère s'être mis en état de tracer un *tableau suivi* qui reproduira le cours réel des faits : καθεξῆς γράψαι, *écrire par ordre*. Il est impossible dans ce contexte d'entendre ce mot *par ordre* dans le sens d'un classement systématique, comme l'a prétendu Ebrard ; ce terme doit désigner ici un ordre chronologique. — Le terme καθεξῆς ne se trouve dans le N. T. que chez Luc.

V. 4. Et quel est le but du travail ainsi conçu? Affermir chez Théophile et les lecteurs la foi à la réalité de

cette histoire extraordinaire. — Sur Théophile, voir Introd. § 3. — L'épithète κράτιστος est appliquée plusieurs fois dans les écrits de Luc à de hauts employés romains, tels que Félix et Festus. Act. XXIII, 26 ; XXIV, 3 ; XXVI, 25. Elle se trouve également appliquée à des personnages de ce genre dans des médailles. Luc tient à montrer à son patron et ami, qu'il n'oublie point le rang élevé qu'il occupe. Mais, dans sa pensée, une fois suffit. Il ne juge pas nécessaire de répéter cette forme un peu cérémonieuse au commencement du livre des Actes. — L'œuvre exécutée sur le plan indiqué doit donner à Théophile le moyen de constater, de *toucher au doigt* (ἐπι-γινώσκειν) la *stabilité inébranlable* (ἀσφάλειαν) des enseignements qu'il a précédemment reçus. La construction de cette dernière phrase a été comprise de trois manières. La plus compliquée est de sous-entendre un second περί : τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχήθης; la seconde, plus simple, adoptée par Bleek, est de faire dépendre περί, non de ἀσφάλειαν, mais de κατηχήθης: τὴν ἀσφάλειαν τῶν λόγων περὶ ὧν κατηχήθης. Mais l'exemple κατηχήθησαν περὶ σοῦ (Act. XXI, 21), que cite Bleek, n'est point analogue ; car là le régime de περί est personnel : « ils ont été informés *à ton égard.* » La construction la plus simple en soi, et pour laquelle le Nouveau Testament nous offre de vrais parallèles, est celle-ci : τὴν ἀσφάλειαν περὶ τῶν λόγων οὓς κατηχήθης, la certitude touchant les enseignements que . . . Pour la forme κατηχεῖσθαί τι, comp. Act. XVIII, 25 ; Gal. VI, 6. — Le terme κατηχεῖν, faire pénétrer un son dans les oreilles, et par-là même un fait, une idée dans l'esprit, peut signifier simplement que la nouvelle des grands événements dont parle Luc était parvenue jusqu'à Théophile par le bruit public (Act. XXI, 21, 24) ; ou bien il peut désigner un *enseignement* proprement dit, comme Rom. II, 18 ; Act. XVIII, 25 ; Gal. VI, 6 ; ni les

expressions, ni le contexte ne me paraissent offrir des motifs de décision suffisants. Peut-être la vérité est-elle entre les deux opinions extrêmes. Théophile avait pu s'entretenir d'abord avec des évangélistes chrétiens, sans recevoir un enseignement catéchétique proprement dit, comme celui qui se donnait à l'occasion de la fondation d'une église (Thiersch, *Versuch,* p. 122 et suiv.); puis il s'était adressé à Luc dans le but d'obtenir par ses soins quelque chose de plus complet. — Le mot ἀσφάλειαν est renvoyé à la fin, pour faire ressortir énergiquement cette idée de la stabilité inébranlable des faits évangéliques.

La question la plus délicate est celle de savoir si le terme λόγοι, que nous avons traduit par *enseignements*, se rapporte uniquement ici au contenu historique de l'évangile, ou bien aussi au sens religieux des faits tel qu'il ressort de la narration qui va suivre. Dans le premier cas, Luc voudrait dire simplement que la certitude de chaque fait particulier ressortira de sa relation avec l'ensemble, lequel ne saurait naturellement être inventé. Un fait extraordinaire qui, présenté isolément, paraît impossible, devient naturel, rationnel, quand il prend place dans l'ensemble bien avéré auquel il appartient [1].

A la rigueur, ce sens pourrait suffire. Mais si nous cherchons à nous identifier complètement avec la pensée de l'auteur, ne verrons-nous pas dans ces *enseignements* dont il

[1] Les missionnaires catholiques Huc et Gabet, dans leur *Voyage en Tartarie* (t. II, p. 136), racontent ce qui suit: «Nous avions adopté [vis-à-vis des prêtres bouddhistes au milieu desquels ils vivaient] un mode d'enseignement tout à fait historique.... Des noms propres et des dates bien précises leur faisaient beaucoup plus d'impression que les raisonnements les plus logiques ... L'enchaînement qu'ils remarquaient dans l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament était pour eux une démonstration.» N'est-ce pas là le καθεξῆς γράψαι ἵνα ἐπιγνῷς ...τὴν ἀσφάλειαν?

parle, quelque chose de plus que la simple narration des faits? Le passage 1 Cor. XV, 1-4, ne montre-t-il pas combien, dans les instructions apostoliques, le commentaire religieux était inséparable du texte historique? N'était-ce pas en vue de la foi que les faits étaient racontés dans l'évangélisation, et l'assimilation de la foi n'exige-t-elle pas l'exposé du *sens* des faits? Les enseignements déjà reçus par Théophile désignent donc sans doute l'histoire évangélique, mais avec la conception religieuse qui y était renfermée, et qu'en dégageait l'évangéliste; et, puisqu'il s'agit ici d'un auteur et d'un lecteur appartenant tous deux au cercle des chrétiens d'origine païenne, cette conception évangélique ne peut être que celle qui faisait le fond de la prédication de saint Paul, et que cet apôtre appelle lui-même *son évangile:* le double principe de l'universalité et de la gratuité du salut. Raconter le fait chrétien de manière à montrer que ce principe en avait été, dès le point de départ, le véritable sens, voilà donc ce que voulait Luc. C'était le seul moyen de donner à l'enseignement évangélique, tel que le formulait saint Paul, sa base inébranlable, son ἀσφάλεια. Par là cet apôtre cessait de paraître un novateur; il n'était plus que le légitime continuateur de l'œuvre et de l'enseignement de Jésus lui-même, l'interprète et l'exécuteur de sa pensée. Ecrire un évangile à ce point de vue, c'était glisser en quelque sorte sous le colossal édifice déjà élevé par le travail de Paul, le fondement qui seul à la longue pouvait l'empêcher de crouler. Car tout ce qui ne part pas de Jésus lui-même dans l'Eglise n'y a qu'une place usurpée, et par conséquent transitoire. Il en serait ainsi du spiritualisme même de saint Paul, s'il ne procédait pas de Jésus-Christ. De là il ne résulte pas assurément que les actes et les paroles de Jésus que racontera saint Luc, et desquels ressortira la tendance universaliste de l'Evangile, seront inventés

ou modifiés par lui dans un intérêt de tendance. Bien au contraire; car il lui importe précisément de prouver à ses lecteurs que cette tendance n'est point une importation de Paul dans l'Evangile, mais une déduction légitime de l'œuvre et de l'enseignement de Jésus lui-même. Quant à la vérité intrinsèque de cette prétention, elle sera mise à l'abri de tout soupçon, si l'on peut démontrer: 1. Que la tendance qui domine ce récit était dès l'abord inhérente aux faits eux-mêmes; 2. Qu'elle n'a point poussé l'auteur à mutiler ou à altérer le récit des faits de manière à exclure les autres tendances qui la complètent.

Si nous avons bien saisi le sens de ces derniers mots du prologue, nous devons nous attendre à trouver dans le troisième évangile le pendant et le complément du premier. Comme celui-ci est le *Traité du droit de Jésus à la souveraineté messianique sur Israël*, celui-là sera le *Traité du droit des païens à l'entrée dans le royaume messianique*.

Au point de vue de l'historiographie évangélique primitive, nous pouvons tirer de ce préambule quatre données importantes :

1. La source commune, d'où sont provenus les premiers récits écrits dans lesquels a été formulée l'histoire du ministère de Jésus, est le témoignage oral des apôtres, cette διδαχὴ τῶν ἀποστόλων dont il est parlé Act. II, 42, comme de l'aliment journalier distribué par eux à l'Eglise naissante. — 2. Le travail de rédaction de cette tradition apostolique commença de bonne heure, déjà à l'époque de transition entre la première et la seconde génération chrétienne; et de nombreux auteurs s'y livrèrent en même temps. Rien dans le texte de Luc ne nous autorise à penser avec Gieseler, que ce travail n'eut lieu que chez les Grecs. Dès les temps les plus reculés, l'art de l'écriture était répandu chez les Juifs; les enfants mêmes n'y étaient pas étrangers (Juges

VIII, 14). — 3. En composant son évangile, Luc n'était plus uniquement en face de la tradition apostolique circulant sous forme orale dans les églises; il la possédait déjà rédigée dans un assez grand nombre de ces écrits primitifs; ce qui constitue déjà deux sources distinctes. — 4. Il ne s'est pas contenté de ces deux moyens; il y a ajouté des investigations personnelles destinées à compléter, à rectifier et à ordonner les matériaux qu'il devait à ces deux sources.

Après avoir recueilli ces données très-précises, il ne reste plus qu'à examiner si elles renferment les éléments nécessaires pour résoudre le problème de l'origine de nos synoptiques, celui de la composition de notre évangile en particulier.

PREMIÈRE PARTIE

LES RÉCITS DE L'ENFANCE

I, 5 - II, 52.

Le premier et le troisième évangile s'ouvrent l'un et l'autre par un cycle de récits relatifs à la naissance et à l'enfance de Jésus. Ces récits ne paraissent pas avoir fait partie de la tradition léguée à l'Eglise par les apôtres (v. 2). Du moins ni l'évangile de Marc, le document qui paraît reproduire de la manière la plus conforme le type de la prédication primitive, ni l'échantillon le plus ancien que nous possédions de cette première évangélisation, le discours de Pierre chez Corneille (Act. X, 37-48), ne remontent au-delà du ministère de Jean-Baptiste et du baptême de Jésus. Cela tient sans doute à ce que la prédication apostolique avait uniquement un but d'édification. Elle était destinée à fonder la foi ; et pour cela les apôtres n'avaient autre chose à faire qu'à rendre témoignage de ce qu'ils avaient eux-mêmes vu et entendu pendant qu'ils avaient été avec Jésus (Jean XV, 27 ; Act. I, 21-22).

Mais ces faits par lesquels commençait cette prédication supposaient des circonstances antérieures. Des événements si extraordinaires, s'ils étaient réels, ne pouvaient être survenus sans préparation. Ce Jésus, que Marc lui-même désigne dès l'abord (I, 1) comme *le Fils de Dieu*, ne pouvait être tombé du ciel, comme un homme fait, à l'âge de 30 ans. Comme le botaniste, après avoir admiré une fleur nouvelle,

se met à fouiller le sol pour en extraire les racines de cette plante dont le vulgaire se contente de contempler la corolle, ainsi devaient se trouver parmi les croyants, surtout chez les Grecs, des esprits réfléchis — Luc et Théophile peuvent bien être envisagés comme les représentants de cette classe de personnes — qui éprouvaient le besoin de compléter ce qui manquait, pour la connaissance des origines de cette histoire, aux récits des témoins officiels du ministère de Jésus.

L'intérêt historique, éveillé par la foi elle-même, devait tendre à dissiper l'obscurité qui enveloppait la première apparition d'un être aussi exceptionnel que celui dont la tradition évangélique récitait l'histoire. A mesure que le premier élan de la foi faisait place au travail de la réflexion, à l'époque de transition de la première à la seconde génération de chrétiens, ce besoin dut se faire sentir avec une vivacité croissante. Luc s'est efforcé de le satisfaire dans ses deux premiers chapitres. Il est évident que le contenu de cet *Evangile de l'enfance* ne provient ni de la tradition apostolique (v. 2), ni de l'un des nombreux écrits auxquels il a été fait allusion (v. 1), mais qu'il est dû à ces renseignements particuliers qui avaient été recueillis par Luc lui-même. C'est à ces deux chapitres spécialement que Luc fait allusion par le ἄνωθεν, *dès l'origine* (v. 3).

Un besoin analogue doit s'être fait sentir, probablement à la même époque, dans le monde judéo-chrétien; seulement il partait d'un autre principe. Il ne s'agissait pas ici de la satisfaction du sens historique. L'intérêt de la question messianique, dans ces cercles-là, dominait tout. On voulait savoir si dès le commencement l'enfant n'avait pas été divinement signalé, aussi bien que plus tard l'homme fait, comme le Messie. Les deux premiers chapitres de saint Matthieu sont manifestement destinés à répondre à ce besoin.

L'on s'explique ainsi naturellement l'extension de l'historiographie évangélique à ces premiers commencements de la vie de Jésus, et cela dans les deux directions différentes que l'on remarque dans nos deux évangiles.

Mais ne résulte-t-il pas de là des conséquences peu favorables à la vérité des récits compris dans ces deux cycles Luc I-II, et Matth. I-II? — 1. Il manque à ces récits de l'enfance la garantie du témoignage apostolique. 2. Les besoins que nous avons constatés ont facilement pu mettre en activité l'imagination chrétienne, et, à défaut d'histoire positive, travailler à se satisfaire par la légende.

C'est ainsi que ces récits sont envisagés en effet, non-seulement par Strauss ou Baur, mais même par des hommes tels que Meyer, Weizsäcker, Keim, qui, en général ne se montrent pas partisans de l'interprétation mythique. Ce qui rend à leurs yeux ces récits suspects, c'est leur caractère poétique et le merveilleux qui y abonde (grand nombre d'apparitions d'anges, et de songes prophétiques); c'est le silence complet des autres écrits du Nouveau Testament sur la naissance miraculeuse (chez Paul et Jean eux-mêmes); ce sont certains faits de l'histoire subséquente (incrédulité des frères de Jésus et de sa propre mère), qui paraissent incompatibles avec les circonstances miraculeuses de cette naissance; ce sont les contradictions entre Matthieu et Luc sur plusieurs points importants; ce sont enfin les erreurs historiques que l'on peut constater dans le récit de Luc lui-même en le comparant avec les données de l'histoire juive et romaine.

Nous ne pourrons examiner toutes ces raisons qu'à la suite de l'étude détaillée des textes. Quant aux soupçons inspirés par le fait des besoins que ces récits furent destinés à satisfaire, nous ferons observer: 1. Qu'il est naturel de supposer que, puisqu'il s'agissait ici d'une matière

sacrée pour les écrivains et pour l'Eglise, avant de recourir à la fiction, on aura commencé par employer le procédé, plus simple et plus respectueux, de l'investigation historique. Ce n'est que plus tard, lorsque les résultats obtenus par ce moyen n'auront plus suffi à la curiosité et à une foi déjà altérée dans son principe, que l'invention sera venue en aide à l'histoire. Les évangiles apocryphes, qui commencent déjà avec la fin du premier siècle, signalent le moment où s'opéra cette évolution. Luc, si nous nous fions à son préambule, appartient encore à la première période, celle de l'investigation. — 2. Il est évident que Luc lui-même, sur l'autorité des informations qu'il avait prises, a cru à la réalité des faits qu'il rapporte dans ces deux premiers chapitres, aussi fermement qu'à celle de tout le reste de l'histoire évangélique. Une foule de traits impriment à sa narration le caractère strictement historique : l'éphémérie d'Abia, la ville de Galilée appelée Nazareth, la ville des montagnes de Juda où habitent les parents de Jean-Baptiste, le cens de Quirinius, les 84 années de veuvage d'Anne la prophétesse, la croissance physique et morale de Jésus, enfant et jeune homme, son retour et son établissement à Nazareth ; tous ces détails ne permettent pas de douter du sens complétement historique que l'auteur lui-même attachait à ces récits. Si donc cette partie manque de l'autorité du témoignage apostolique, elle a pour garant la conviction religieuse de l'auteur et le compte qu'il pouvait se rendre de la valeur des sources orales ou écrites auxquelles il avait puisé la connaissance de ces faits.

L'évangile de l'enfance comprend chez Luc sept récits :

1° L'annonce de la naissance du précurseur : I, 5-25 ; 2° L'annonce de la naissance de Jésus : I, 26-38 ; 3° La visite de Marie à Elisabeth : I, 39-56. — Ces trois récits forment un premier cycle.

4° La naissance du précurseur : I, 57-80 ; 5° La naissance de Jésus : II, 1-20 ; 6° La circoncision et la présentation de Jésus : II, 21-40. — Ces trois récits forment un second cycle.

7° Le premier voyage de Jésus à Jérusalem : II, 41-52. — Ce septième récit est comme le couronnement des deux cycles précédents.

PREMIER RÉCIT

I, 5-25.

Annonce de la naissance de Jean-Baptiste.

Les premiers mots de la narration nous ramènent du milieu grec, où nous avait transportés le prologue, en plein monde juif. Le style lui-même change de caractère. Dès le v. 5, il est tellement saturé d'araméismes, que le contraste qui en résulte avec les quatre versets précédents, nous force à admettre ou que l'auteur modifie artificiellement sa langue pour l'adapter à son sujet, et fait du pastiche, — un procédé aussi raffiné est peu vraisemblable, — ou qu'il travaille sur des documents antiques dont il tient à conserver aussi fidèlement que possible le coloris araméen. Cette seconde supposition nous paraît la seule admissible. Mais elle peut se présenter sous deux formes. Ou bien l'auteur copie simplement un document grec qui avait déjà ce caractère hébraïsant qui nous frappe ; ou bien son document est en langue araméenne, et il le traduit lui-même en grec. Bleek soutient la première manière de voir. Nous examinerons au v. 78 du ch. I sa principale preuve. Comme toutes les particularités les plus caractéristiques du style de Luc se retrouvent dans ces deux chapitres, la seconde alter-

native est rendue par cette circonstance plus probable. — Mais on demande, dans ce cas, pourquoi Luc, traduisant de l'araméen, n'a pas reproduit ce document dans un grec plus pur, et tel qu'il pouvait l'écrire ; comp. v. 1-4. Et on fait un reproche à l'auteur de sa servilité de traducteur.— C'est absolument comme si l'on voulait reprocher à M. de Barante d'avoir conservé aussi fidèlement que possible, dans son histoire des Ducs de Bourgogne, le style des anciennes chroniques dans lesquelles il puisait le contenu de ses récits ; ou à M. Augustin Thierry, de « s'être tenu aussi près qu'il lui a été possible du langage des anciens historiens [1]. » Bien loin de mériter les reproches de ses critiques, Luc s'est montré homme d'un goût exquis, en conservant à son récit toute la saveur des documents qu'il exploitait, et en profitant de la souplesse incomparable de la langue grecque pour reproduire aussi littéralement que possible, et décalquer en quelque sorte, dans toute leur pureté de fond et de forme, les précieux écrits tombés entre ses mains.

Ce premier récit nous retrace : I. L'épreuve de Zacharie et d'Elisabeth (v. 5-7). II. La promesse de la délivrance (v. 8-22). III. L'accomplissement de cette promesse (v. 23-25).

I. — *L'épreuve :* v. 5-7.

V. 5-7 [2]. — Depuis 400 ans les communications directes entre l'Eternel et son peuple avaient cessé. Aux longues semailles patriarcales, mosaïques, prophétiques, avait succédé une période de moisson. Une nouvelle époque de se-

[1] *Histoire de la conquête d'Angleterre etc.* Introd., p. 9.

[2] V. 5. ℵ B C D L X Z quelques Mnn. : γυνη αυτω, au lieu de η γυνη αυτου que lisent avec T. R. 15 Mjj. les Mnn. Syr. It^{plerique}. — V. 6. ℵ B C X : εναντιον, au lieu d'ενωπιον que lisent avec T. R. 18 Mjj. les Mnn.

mailles, la seconde et dernière phase de la révélation divine, allait s'ouvrir ; cette fois, Dieu s'adressait au monde entier. Mais quand Dieu commence une œuvre nouvelle, il ne rompt pas dédaigneusement avec l'instrument qui a concouru à son œuvre passée. Comme c'est du fond d'un couvent qu'au moyen-âge il tirera le réformateur de l'Eglise, c'est des entrailles du sacerdoce israélite qu'il fait maintenant surgir celui qui doit initier le monde à la rénovation qui se prépare. C'est le Temple, le centre de la théocratie, dont il fait le berceau de l'alliance nouvelle, du culte en esprit et en vérité. Tout est donc d'une divine convenance dans le choix des personnages et du théâtre de la scène qui va suivre.

Les *jours d'Hérode* (v. 5) désignent le temps du règne de ce prince. Cette donnée concorde avec Matth. II, 1 et suiv. où la naissance de Jésus est aussi placée sous le règne d'Hérode. On peut même conclure de II, 19, que cette naissance arriva tout à la fin de ce règne. D'après Josèphe, la mort d'Hérode doit avoir eu lieu au printemps de l'an 750 U. C. Jésus serait donc né au plus tard en 749 ou tout au commencement de 750 ; et notre ère aurait été fixée, au V^e^ siècle, quatre ans trop tard, pour le moins.

Le titre de *roi de Judée* avait été décerné à Hérode par le sénat à la recommandation d'Antoine et d'Octave. — La *classe d'Abia* était la huitième des vingt-quatre classes ou *éphémeries* dans lesquelles était réparti le collége des prêtres depuis David (1 Chron. XXIV, 10). Chacune de ces classes fonctionnait pendant huit jours, d'un sabbat à l'autre, tous les six mois (2 Rois XI, 9). Ἐφημερία, proprement : *service quotidien ;* de là : tour de rôle, revenant à jour fixe ; de là enfin : le groupe de personnes soumis à cette rotation. Comme l'on sait que le jour de la destruction du temple de Jérusalem fut le 9^e^ du 5^e^ mois de l'an 823 U. C.,

c'est-à-dire le 4 août de l'an 70 de notre ère, et comme, d'après le Talmud, c'était la 1re éphémérie qui était de service ce jour-là, on peut calculer en rétrogradant, que dans l'année qui doit avoir précédé celle de la naissance de Jésus, c'est-à-dire probablement en 748, l'éphémérie d'Abia fut de service la semaine du 17 au 23 avril et celle du 3 au 9 octobre. Jean-Baptiste serait donc né neuf mois après l'une de ces deux dates, et Jésus six mois plus tard, par conséquent au mois de juillet 749 ou au mois de janvier 750 [1]. Néanmoins dans ce calcul de l'époque de l'année où doivent être placées les naissances de Jean et de Jésus, tout repose sur la détermination de l'année même de la naissance de Jésus. Or c'est là une question qui n'est point encore sûrement résolue.

Le coloris hébraïque du style ressort particulièrement : 1° de l'expression ἐν ταῖς ἡμέραις (בימי) ; 2° de la juxtaposition des propositions au moyen de la particule καί, au lieu de la construction syntactique grecque par les pronoms relatifs et les conjonctions ; 3° de l'emploi du verbe ἐγένετο dans le sens de ויהי. Le sujet de ἐγένετο n'est pas, comme on le croit d'ordinaire, le mot ἱερεύς, mais plutôt le verbe ἦν qui doit être sous-entendu dans les trois propositions suivantes. (Comp. v. 8 : ἐγένετο ἔλαχε). — La leçon alexandrine γυνὴ αὐτῷ, qui est plus rude et plus hébraïque que ἡ γυνὴ αὐτοῦ, est probablement la vraie. — Le terme *justes* (v. 6) indique la conformité générale de la conduite aux préceptes divins ; cette qualité n'exclut point absolument le péché. (Comp. v. 18-20). Elle suppose seulement que l'homme reconnaît humblement son péché et cherche à le réparer et à le détruire par les moyens fournis d'En-Haut. — La leçon byzantine ἐνώπιον paraît préférable à celle des alexan-

[1] Wieseler, *Chronolog. Synopsis der vier Evang.*, p. 141-145.

drins ἐνάντιον. D'après celle-ci, Dieu et l'homme seraient placés *en face l'un de l'autre ;* cette expression peut bien convenir v. 8 (où les byzantins aussi lisent ἔναντι ou ἐνάντιον); mais elle est inadmissible dans ce passage où il s'agit du jugement de Dieu sur l'homme. Ἐνώπιον répond à לפני et fait ressortir la réalité *intérieure* de cette justice. — Les deux termes ἐντόλαι et δικαιώματα, *commandements* et *ordonnances,* ont été distingués de diverses manières. Le premier nous paraît se rapporter aux principes les plus généraux de la loi morale, au Décalogue, par exemple ; le second, à la multitude des ordonnances lévitiques particulières. Δικαίωμα proprement : ce que Dieu a déclaré juste. — Comme l'expression *devant Dieu* fait ressortir la vérité intérieure de cette justice, la suivante : *marchant dans. . . .* en signale la parfaite fidélité pratique. Le terme *irréprochables* n'exclut pas plus le péché ici que Phil. III, 6. La description bien connue Rom. VII explique le sens dans lequel il faut prendre ce mot. Le germe intérieur de la convoitise peut exister et pousser sous l'enveloppe d'une obéissance intérieure complète et sincère.

V. 7. Au sein de cette famille vraiment théocratique et digne de la bénédiction divine, se faisait sentir un vide douloureux. La privation d'enfants était une épreuve d'autant plus sensible en Israël que la stérilité passait chez les Juifs pour une marque du mécontentement divin, d'après Gen. II. — καθότι ne signifie pas précisément *parce que*, mais : *conformément à ce que.* C'est un des termes qui, dans le Nouveau Testament, ne se rencontrent que dans les écrits de Luc (XIX, 9, et quatre fois dans les Actes). Si donc, comme le veut Bleek, Luc avait déjà trouvé ces récits rédigés en grec, il faudrait pourtant admettre qu'il en a modifié le style. — La dernière proposition ne paraît pas pouvoir dépendre de καθότι, *vu que;* car il ne serait pas logique de dire :

« *Ils n'avaient pas d'enfants* . . . vu qu'ils étaient tous deux avancés en âge ! » Aussi plusieurs font-ils de ces derniers mots une principale. Mais cependant la position du verbe ἦσαν à la fin de la phrase porte plutôt à faire dépendre encore cette phrase de καθότι. Pour cela, il suffit de suppléer une idée : « Ils n'avaient pas d'enfants, *et ils ne conservaient que peu d'espoir d'en avoir*, vu que . . . » — L'expression προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν est purement hébraïque (Gen. XVIII, 11 ; XXIV, 1 ; Jos. XIII, 1 ; 1 Rois I, 1 ; בוא בימים).

II. — *La promesse de délivrance :* v. 8-22.

1° v. 8-17 : la promesse ; 2° v. 18-22 : la manière dont elle est reçue. Le récit de la promesse (v. 8-17) comprend : l'apparition du messager divin, v. 8-12 ; et son message, v. 13-17.

L'apparition de l'ange : v. 8-12 [1]. — Le parfum devait être offert selon la loi (Ex. XXX, 7-8) chaque matin et chaque soir. La prière du peuple avait lieu trois fois par jour, à 9 heures du matin (Act. II, 15 ?), à midi (Act. X, 9), et à 3 heures du soir (Act. III, 1 ; X, 30). Le premier et le dernier de ces actes de prière publique coïncidaient avec l'offrande du parfum (Josèphe, *Antiq.* XIV, 4, 3). — Dans la construction ἐγένετο ἔλαχε (v. 8), l'acte indiqué par le second verbe, est le sujet du premier. — Ἔναντι, *en face de*, en tant que l'officiant joue un rôle vis-à-vis de la divinité. On peut rapporter les mots : *selon l'usage établi parmi les sacrificateurs* (v. 9) ou au tour de rôle établi entre les classes (v. 8), ou à l'emploi du sort admis pour la répartition

[1] V. 8. Les Mnn. varient entre εναντι et εναντιον. — V. 10. ℵ B E et 13 Mjj. placent του λαου entre ην et προσευχομενον, tandis que T. R. avec A C D K Π le place avant ην.

des fonctions dans chaque journée. Dans les deux cas, l'emploi assez extraordinaire du sort méritait bien d'être mentionné. Le rapport de ces mots à ce qui précède nous paraît plus naturel ; nous les envisageons comme une simple amplification de ἐν τῇ τάξει. — Sur l'emploi du sort Oosterzee remarque avec raison qu'il provenait de ce que rien, dans le service du sanctuaire, ne devait être laissé à l'arbitraire humain. La fonction d'offrir le parfum, qui ouvrait au prêtre l'entrée du Lieu saint, était envisagée comme la plus honorable. Aussi, d'après le Talmud, le prêtre qui l'avait obtenue, n'était-il pas admis à tirer au sort une seconde fois dans la même semaine. — Εἰσελθών, *étant entré ;* là était l'honneur ! Ce fait était en même temps la condition de toute la scène suivante. Et c'est certainement là la raison pour laquelle ce détail qui s'entendait proprement de lui-même est si expressément relevé. Meyer et Bleek, n'ayant pas saisi cette intention, ont trouvé ici une inexactitude d'expression et admis qu'avec l'infinitif θυμιᾶσαι l'auteur passait, par anticipation, de la simple notion du fait à sa réalisation historique. Cela n'est point nécessaire ; εἰσελθών est un plus-que-parfait par rapport à θυμιᾶσαι : « Il lui échut d'offrir le parfum *après être entré.* » Le terme ναός, *temple*, désigne l'édifice proprement dit, en opposition aux divers parvis ; et le complément κυρίου, *du Seigneur*, met en relief la qualité de cette maison, en vertu de laquelle le Seigneur va s'y manifester.

Le v. 10 rappelle une circonstance qui fait ressortir la solennité du moment, comme la précédente faisait ressortir celle du lieu : La prière du peuple, rassemblé dans le parvis, accompagnait l'offrande du parfum. Il y avait une relation étroite entre ces deux actes. L'un était la prière typique, idéale, et par là même parfaitement pure ; l'autre, la prière réelle, mais inévitablement imparfaite et souillée.

La première couvrait la seconde de sa sainteté ; la seconde pénétrait la première de sa vie. Elles se complétaient ainsi l'une l'autre ; de là leur simultanéité obligée et leur rapport de connexion mutuelle énergiquement exprimé par le datif τῇ ὥρᾳ. La leçon qui place τοῦ λαοῦ entre ἦν et προσευχόμενον fait mieux ressortir l'idée essentielle de la proposition, que renferme ce participe.

V. 11. C'est ici que commence, avec l'apparition de l'ange, ce caractère merveilleux du récit qui le rend suspect à la critique. Et si vraiment l'économie chrétienne n'était que le développement naturel de la conscience humaine progressant par ses propres lois, il faudrait sans hésiter rejeter comme fictif cet élément surnaturel, et en même temps tout ce qui y est homogène dans l'évangile. Mais si le christianisme est un *commencement à nouveau* (Verny) dans l'histoire, la seconde et définitive création de l'homme, il est naturel que cette intervention en grand soit accompagnée d'une série d'interventions particulières. Cela est même nécessaire. Car comment les représentants de l'ordre ancien, qui doivent coopérer à l'œuvre nouvelle, y seraient-ils initiés et rattachés autrement que par ce moyen ? — D'après l'Ecriture, nous sommes environnés d'anges (2 Rois VI, 17 ; Ps. XXXIV, 8), dont Dieu se sert pour nous défendre ; mais, dans notre état ordinaire, nous manquons du sens nécessaire pour percevoir leur présence. Il faut, pour cela, un état de réceptivité particulier. Cet état existait chez Zacharie en ce moment. Il y avait été préparé par la solennité du lieu, par la sainteté de la fonction qu'il allait remplir, par sa sympathie vivement réveillée pour tout ce peuple qui demandait au ciel la délivrance nationale, enfin par le sentiment de sa propre épreuve domestique, dont la grâce qui lui était faite devait raviver en lui le douloureux sentiment. Sous l'empire de toutes ces circonstances réunies, le sens

interne qui met l'homme en contact avec le monde supérieur s'était éveillé chez lui. Mais la nécessité de cette prédisposition intérieure ne prouve en aucune façon que la vision de Zacharie n'ait été que le résultat d'un état de surexcitation morale. Plusieurs détails du récit rendent d'ailleurs cette explication inadmissible, en particulier ces deux : la difficulté avec laquelle Zacharie ajoute foi à la promesse qui lui est faite, et le châtiment physique qui lui est infligé pour son incrédulité ; ces faits rendent dans tous les cas une explication simplement psychologique impossible, et obligent celui qui nie l'objectivité de l'apparition à se jeter dans l'interprétation mythique. — On pourrait envisager le terme ἄγγελος κυρίου, *ange du Seigneur*, comme une espèce de nom propre, et traduire *l'ange du Seigneur*, malgré l'absence de l'article. Mais comme, une fois ce personnage introduit, le mot ange est précédé de l'article (v. 13), il est plus naturel de traduire ici *un ange*. — L'entrée du temple étant tournée du côté de l'Orient, Zacharie, en entrant, avait à sa droite la table des pains de proposition, placée au Nord, à sa gauche le chandelier placé du côté du Sud, et en face de lui l'autel d'or qui occupait le fond du Lieu saint, devant le voile suspendu entre cette partie du sanctuaire et le Lieu très-saint. — L'expression : *à droite de l'autel*, doit être expliquée au point de vue de Zacharie ; l'ange se tenait donc entre l'autel et la table des pains. — La frayeur de Zacharie provient du sentiment du péché qui se réveille immédiatement dans la conscience humaine, lorsqu'une manifestation surnaturelle la met en contact direct avec le monde divin. L'expression φόβος ἐπέπεσεν est hébraïque (Gen. XV, 12). — Etait-ce le matin ou le soir? Meyer conclut de la relation entre l'entrée de Zacharie dans le temple et le tirage au sort (v. 9), que c'était le matin. Cette preuve est peu concluante. Cependant la supposition de Meyer est en elle-même la plus probable.

Le message de l'ange : v. 13-17 [1]. « *Mais l'ange lui dit : Ne crains point, Zacharie, parce que ta prière a été exaucée ; et ta femme Elisabeth t'enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jean.* 14 *Et il sera pour toi un sujet de joie et d'allégresse, et beaucoup se réjouiront de sa naissance.* 15 *Car il sera grand devant le Seigneur ; et il ne boira ni vin ni cervoise ; et il sera rempli du Saint-Esprit dès le sein de sa mère.* 16 *Et il ramènera un grand nombre des enfants d'Israël au Seigneur leur Dieu.* 17 *Et il marchera devant lui avec l'esprit et la force d'Elie pour ramener les cœurs des pères vers les enfants, et les rebelles à la sagesse des justes, afin de préparer au Seigneur un peuple bien disposé.* »

L'ange commence par rassurer Zacharie ; c'est un message de grâce, et non de jugement, qu'il apporte (comp. Dan. X, 12). Puis il décrit la personne du fils de Zacharie (v. 13-15), et ensuite sa mission (v. 16 et 17).

La prière de Zacharie, à laquelle l'ange fait allusion (v 13), serait, selon plusieurs, la demande de la venue du Messie. C'est, dit-on, la seule préoccupation digne d'un sacrificateur, en un tel lieu et dans un pareil moment. Mais ce qui précède (v. 7) n'est nullement favorable à cette explication ; et ce qui suit (v. 13 *b*) pas davantage ; car le sens du καί est bien certainement celui-ci : « *Et ainsi* ta femme Elisabeth . . . » Bien plus, les deux pronoms personnels σοῦ et σοί : « *ta* femme *t'*enfantera. . . , » ainsi que le σοί (v. 14), démontrent positivement le caractère tout personnel de la prière et de l'exaucement. L'objection que, d'après le v. 7, il ne pouvait plus s'attendre à avoir un enfant, ni

[1] V. 14. Au lieu de γεννησει que lit T. R. avec G X Γ plusieurs Mnn., tous les autres lisent γενεσει. — V. 17. B G L V : προσελευσεται, au lieu de προελευσεται que lit T. R. avec 15 Mjj., etc.

par conséquent prier dans ce but, exagère le sens de cette parole. — La locution καλεῖν ὄνομα est hébraïque : elle signifie proprement : crier à quelqu'un son nom. Le nom Ἰωάννης, *Jean*, est composé de יהוה et de חנן : *Jéhovah fait grâce.* Ce n'est pas le caractère de la prédication de ce personnage qui est exprimé par ce nom, c'est celui de toute l'époque dont son apparition est le signal.

Le v. 14 décrit la joie que causera sa naissance ; elle débordera bien au-delà du cercle étroit de la famille et jusque sur une grande partie de la nation. Il est facile de saisir une gradation dans cette partie du message : 1° un fils ; 2° un fils grand selon Dieu ; 3° le précurseur du Messie. — Ἀγαλλίασις exprime le tressaillement extérieur que produit une vive émotion de joie. Le commencement de l'accomplissement de cette promesse est raconté v. 64-66. — La leçon γενέσει est certainement préférable à γεννήσει, qui est peut-être emprunté à l'emploi du verbe γεννᾶν v. 13.

La vivacité de cette joie privée et publique est justifiée au v. 15 par les qualités éminentes que possédera cet enfant (γάρ). La seule grandeur qui puisse réjouir le cœur d'un homme tel que Zacharie, est une grandeur que le Seigneur lui-même reconnaît comme telle : grand *devant le Seigneur*. Cette grandeur est évidemment celle qui résulte de la sainteté personnelle, et de l'autorité morale qui l'accompagne. — Les deux καί suivants doivent se paraphraser par : *et en effet*. — L'enfant est rangé d'avance dans cette classe d'hommes spécialement consacrés, qu'on pourrait appeler les héros de la piété théocratique, les *Naziréens*. L'ordonnance relative au genre de vie de ces hommes se lit Nomb. VI, 1-21. Le naziréat était ou momentané ou à vie. L'Ancien Testament nous offre deux exemples de cette seconde forme : Samson (Jug. XIII, 5-7) et Samuel (1 Sam. I, 11). C'était une espèce de sacerdoce laïque et spontané.

En s'abstenant de tous les agréments et de toutes les commodités de la vie civilisée, tels que le vin, le bain, la coupe des cheveux, et en se rapprochant ainsi extérieurement de l'état de nature, le *Nazir* se présentait au monde comme un homme rempli d'une pensée sublime qui le préoccupait tout entier, comme le porteur d'une parole de Dieu qu'il renfermait dans son cœur (Lange). — Σικέρα désigne toute boisson fermentée tirée d'un fruit, excepté du raisin. Au lieu de ces moyens d'excitation sensuelle, Jean possédera le stimulant normal, le principe de toute exaltation vraiment pure, le Saint-Esprit. Même contraste Eph. V, 18 : « *Ne vous enivrez point de vin. . . , mais soyez remplis de l'Esprit.* » Et cet état commencera pour lui dès le sein maternel : ἔτι, *encore*, n'est point mis pour ἤδη, *déjà;* ce mot signifie : pendant qu'il sera *encore* dans le sein de sa mère. Le fait raconté v. 41-44 sera le point de départ de l'accomplissement de cette promesse; mais il n'en épuise nullement le sens.

V. 16-17. La mission de l'enfant; elle est décrite v. 16, d'une manière générale et abstraite : il *ramènera, convertira;* c'est le השׁיב de l'Ancien Testament. Cette expression suppose que le peuple est plongé dans l'éloignement de Dieu. — Le v. 17 spécifie et développe cette mission. Le pronom αὐτός relève fortement le personnage de Jean pour le mettre en relation avec la personne du Seigneur qui doit le suivre (αὐτοῦ). La relation entre les deux personnages ainsi posés est exprimée par les deux prépositions πρό, *avant* (dans le verbe), et ἐνώπιον, *sous les yeux* de; celui qui *précède*, marche *sous les yeux* de son après-venant. — La leçon alexandrine προσελεύσεται n'a pas de sens. — Le pronom αὐτοῦ a été rapporté par quelques-uns directement à la personne du Messie. On essaie de justifier ce sens en disant que ce personnage est toujours présent à la pensée de l'Israélite, quand

il dit : *il*. Mais ce sens est évidemment forcé ; le pronom *lui* ne peut se rapporter qu'au mot principal du v. précédent : *le Seigneur leur Dieu*. La prophétie Mal. III, 1 explique cette parole qui en est l'exacte reproduction : « *Voici, j'envoie mon messager, et il prépare la voie devant moi, et aussitôt le Seigneur que vous cherchez, l'ange de l'alliance que vous désirez, viendra dans son temple.* » D'après ces paroles, le Messie n'est donc autre, aux yeux du prophète, que Jéhovah lui-même. Car c'est bien Jéhovah qui parle dans cette prophétie. C'est lui qui fait précéder son apparition messianique d'un avant-coureur qui reçoit (IV, 5) le nom d'Elie, et doit lui préparer la voie. C'est lui qui vient prendre possession de *son temple*, sous le nom d'*Adonaï* (le Seigneur), et d'*ange de l'alliance*. Au point de vue de l'Ancien Testament comme du Nouveau, la venue du Messie est donc la dernière et parfaite théophanie. Hors de cette manière de voir, la parole de Malachie et celle de l'ange, dans notre v. 17, sont inexplicables. Comp. le αὐτοῦ semblable au nôtre dans le passage entièrement analogue Jean XII, 41 (comp. avec Es. VI).

Il ressort de plusieurs passages des évangiles que le peuple et ses docteurs attendaient, avant la venue du Messie, l'apparition personnelle d'Elie, ou celle d'un autre prophète semblable à lui, probablement même toutes les deux (Jean I, 21. 22 ; Matth. XVI, 14 ; XVII, 10 ; XXVII, 47). Les termes dont l'ange se sert sont destinés à spiritualiser le sens de cette espérance grossièrement littérale : « Ton fils sera un autre Elie. » L'*Esprit* désigne le souffle divin en général, et le terme de *force*, qui y est ajouté, indique le caractère spécial que revêtira chez Jean, comme autrefois chez Elie, l'action de cet Esprit. — La préposition ἐν, *dans*, fait du Saint-Esprit l'élément dans lequel le ministère de Jean plongera ses racines.

Le tableau de l'effet produit par ce ministère est encore emprunté à Malachie, qui avait dit : « *Il retournera le cœur des pères vers les enfants et le cœur des enfants vers leurs pères, de peur que je ne vienne et que je ne frappe la terre d'interdit.* » Les LXX et, à leur exemple, beaucoup d'interprètes modernes ont appliqué cette description au rétablissement de la paix domestique en Israël. Mais nous ne connaissons rien, ni dans l'activité d'Elie, ni dans celle de Jean-Baptiste, qui ait spécialement visé à ce but. Ce résultat, d'ailleurs, ne se rattacherait point directement à la préparation de l'œuvre messianique, et serait hors de proportion avec la menace qui suit cette parole dans le prophète : « *De peur que je ne vienne et que je ne frappe le pays à la façon de l'interdit.* » Enfin, cette pensée « *et le cœur des enfants vers les pères,* » prise dans ce sens, ne pourrait être transformée dans le discours de l'ange en celle-ci : « *et les rebelles à la sagesse des justes ;* » car la réconciliation des enfants avec les pères serait tout aussi nécessaire au plein rétablissement de la paix domestique que celle des pères avec les enfants. Quelques-uns expliquent : « il ramènera *à Dieu* tout ensemble et les cœurs des pères et ceux des fils ; » mais c'est là faire violence à l'expression employée. Calvin et d'autres donnent au mot *cœur* le sens de *sentiment :* « ramener les dispositions des pères (fidèles à Dieu) dans la génération présente (les enfants désobéissants), et convertir ceux-ci à la sagesse de ceux-là. » Mais *retourner les cœurs vers* peut-il signifier : « réveiller les dispositions chez » ? Il eût fallu dans ce sens εἰς au lieu de ἐπὶ (τέκνα) ; puis il n'est pas possible de donner au verbe ἐπιστρέψαι un sens aussi différent du ἐπιστρέψει v. 16. Le vrai sens de ces mots me paraît ressortir d'autres passages prophétiques tels que ceux-ci : Es. XXIX, 22 : « *Jacob ne sera plus honteux, et sa face ne pâlira plus quand il verra ses fils devenus l'ou-*

vrage de mes mains.» LXIII, 16 : « *Quand même Abraham ne nous reconnaîtrait pas, et qu'Israël ne nous avouerait pas, Eternel, tu es notre Père!* » Abraham et Jacob rougissaient, dans le lieu de leur repos, à la vue de leurs coupables descendants, et ils détournaient d'eux leurs visages ; mais maintenant ils se retourneront avec satisfaction vers eux par un effet du changement que le ministère de Jean produira chez ces derniers, et qui est exprimé dans les mots suivants. Sans doute, ce sont là des expressions poétiques ; mais la parole de Jésus, Jean VIII, 56 : « *Abraham s'est réjoui de voir mon jour, et il l'a vu, et il en a eu de la joie,* » prouve qu'il y a une réalité sous ces images. Si tel est le sens du premier membre de phrase, on s'explique aisément la manière dont l'ange modifie les expressions du second ; car par là le sens n'est nullement changé. Faire que les enfants se retournent vers les pères afin de rentrer en communion morale avec eux (Malachie), c'est bien ramener les (fils) *désobéissants* à la *sagesse des* (pères) *justes* (Luc). Toutefois, ce changement apporté par l'ange dans l'expression du prophète, doit avoir un but. Ne serait-ce point d'élargir l'application de cette promesse? L'expression *les rebelles* peut en effet désigner non seulement les juifs, mais aussi les païens. Le terme ἀπειθεῖς est appliqué par Paul Rom. XI, aussi bien aux uns qu'aux autres. — Φρόνησις δικαίων, *la sagesse des justes,* désigne cette appréciation saine des choses dont sont doués les cœurs droits.— La préposition ἐν est liée au verbe de mouvement ἐπιστρέψαι, pour exprimer que cette sagesse est un état dans lequel persévère celui qui y est rentré. — Ainsi, la mission de Jean sera de reconstituer l'unité morale du peuple en renouant la relation, rompue par l'incrédulité des descendants, entre eux et les patriarches. Les branches desséchées seront de nouveau vivifiées par le vieux tronc rempli de sève. Le rétablissement de cette unité

morale du peuple élu sera sa vraie préparation à la venue du Messie.

Quelques interprètes ont eu l'idée de faire d'ἀπειθεῖς l'objet d'ἑτοιμάσαι, et de celui-ci un second infinitif de but, parallèle à ἐπιστρέψαι. Il faudrait envisager, dans ce sens, λαὸν κατεσκευασμένον comme une apposition d'ἀπειθεῖς. On a été conduit à cette construction forcée par le désir d'éviter une espèce de tautologie entre les deux mots ἑτοιμάσαι, *préparer*, et κατεσκευασμένον, *disposé*. Mais ces deux expressions ont un sens parfaitement distinct. Ἑτοιμάσαι se rapporte à la relation de Jean avec le peuple ; κατεσκευασμένον, à la relation du peuple avec le Messie. Jean *prépare* le peuple de manière à ce que celui-ci soit *disposé* à recevoir le Messie. Il ne s'agit ici évidemment que du plan divin, de la tâche idéale du précurseur. Dans la réalité, ce plan ne réussira qu'autant que le peuple se livrera à l'action divine exercée sur lui. — Est-il probable qu'après le ministère de Jésus, quand l'incrédulité du peuple était déjà déclarée, un écrivain postérieur eût imaginé de faire prophétiser l'ange de cette manière?

Les v. 18-22 racontent la manière dont la promesse est reçue, et d'abord l'objection de Zacharie (v. 18), puis sa punition (v. 19-20), enfin l'effet produit sur le peuple par cette circonstance (v. 21-22).

V. 18-20. « *Et Zacharie dit à l'ange : A quoi reconnaîtrai-je cela? Car je suis vieux, et ma femme est avancée en âge.* 19 *Et l'ange, répliquant, lui dit : Je suis Gabriel, qui me tiens devant Dieu, et j'ai été envoyé pour te parler et pour t'apporter ces bonnes nouvelles.* 20 *Et voici, tu garderas le silence et ne pourras parler jusqu'au jour où ces choses arriveront, en punition de ce que tu n'as pas cru à mes paroles, qui s'accompliront en leur temps.* » — Abra-

ham, Gédéon, Ezéchias, avaient demandé des signes (Gen. XV; Jug. VI; 2 Rois XX), sans être trouvés coupables. Dieu en avait de lui-même accordé un à Moïse (Ex. IV), et offert un à Achaz (Es. VII). Pourquoi ce qui, dans tous ces cas, était légitime, ne l'est-il pas dans celui-ci? Un adage de droit humain dit: *Si duo faciunt idem, non est idem.* Il y a des degrés de responsabilité différents, soit d'après le point de développement de l'individu ou de l'époque, soit d'après le caractère de la manifestation divine. Ces degrés, Dieu seul peut les apprécier. Il paraît ressortir du v. 19 que l'apparition de l'être qui parlait avec Zacharie aurait dû être à elle seule un signe suffisant. En tout cas, cette différence avec les récits analogues de l'Ancien Testament prouve que notre tableau n'a pas été artificiellement calqué sur eux. Le signe demandé est posé, par la préposition κατὰ, *selon,* comme la *norme* de la connaissance. Le γάρ, *car*, se rapporte à cette idée intermédiaire : j'ai besoin d'un tel signe. Et cependant Zacharie priait précisément pour obtenir ce qui maintenant, promis de Dieu, lui semble impossible. C'est une inconséquence, mais conforme aux lois de notre nature morale. Le récit Act. XII, où nous voyons l'église de Jérusalem priant pour la délivrance de Pierre, et refusant d'y croire quand elle se réalise, offre un trait analogue.

Pour faire sentir à Zacharie la gravité de sa faute, l'ange (v. 19) rappelle deux choses : sa dignité de messager divin et la nature de son message. — Ἐγώ en tête, met en relief sa personne. Toutefois, ce n'est pas lui qui est offensé; c'est celui qui l'envoie; voilà pourquoi il ajoute: *qui me tiens devant Dieu.* — Le nom *Gabriel* est composé de גבר et אל, *vir Dei*, l'envoyé puissant de Dieu. La Bible ne connaît que deux personnages célestes qui soint revêtus d'un nom: *Gabriel* (Dan. VIII, 16; IX, 21) et *Michel* (Dan. X,

13. 21 ; XII, 1 ; Jude, 9 ; Apoc. XII, 7). Ce dernier nom (מיכאל) signifie : *qui est comme Dieu?* Ici, le critique demande ironiquement si l'on parle hébreu dans le ciel? Mais ces noms sont évidemment symboliques ; ils expriment pour nous le caractère et le rôle de ces personnalités célestes. Quand on parle à quelqu'un, c'est naturellement pour être compris. Lorsque le ciel communique avec la terre, il est bien obligé de lui emprunter son langage. D'après le nom qui lui est donné et qui est l'expression de son essence, Gabriel est le serviteur puissant de Dieu pour faire avancer son œuvre ici-bas. C'est en cette qualité qu'il apparaît à Daniel, quand il vient lui annoncer la restauration de Jérusalem ; c'est lui aussi qui promet à Marie la naissance du Sauveur. Dans toutes ces circonstances il apparaît comme l'évangéliste céleste. Le rôle de Gabriel est positif ; celui de Michel négatif. Michel est, comme son nom l'indique, le destructeur de tout ce qui ose se mesurer avec Dieu, s'opposer à lui. Telle est sa mission dans Daniel, où il lutte contre les puissances opposées à Israël ; telle elle est aussi dans Jude et dans l'Apocalypse, où il combat, comme champion de Dieu, contre Satan ; Gabriel édifie, Michel renverse. Le premier est le précurseur de Jéhovah-sauveur, le second celui de Jéhovah-juge. Ces deux personnalités célestes, seules nommément désignées dans l'Ecriture, ne rappellent-elles pas ces deux anges qui accompagnent Jéhovah (Gen. XVIII) au moment où il vient annoncer à Abraham la naissance d'Isaac et la destruction de Sodome? L'angélologie biblique ne désignait pas d'autres personnalités dans ce monde supérieur. Mais cette sage sobriété n'a pas suffi au judaïsme postérieur ; il connaît de plus un ange *Uriel*, qui donne les bons conseils, et un ange *Raphaël*, qui opère les guérisons corporelles. L'angélologie persane est plus riche encore ; elle ne compte pas moins de sept esprits supé-

rieurs ou amschaspands. Comment peut-on donc prétendre que l'angélologie juive n'est qu'une importation persane? L'histoire ne marche pas du compliqué au simple. D'ailleurs le récit Gen. XVIII où apparaissent les deux archanges est antérieur au contact d'Israël avec la religion persane. Enfin, l'idée même représentée par ces deux personnages est essentiellement juive. Les deux notions d'une œuvre de grâce, personnifiée en Gabriel, et d'une œuvre de jugement, personnifiée en Michel, ont leurs racines dans le monothéisme juif.

Le terme *se tenir devant Dieu* indique non point un fait momentané, mais une dignité permanente (Es. VI, 2). Ce messager est l'un des serviteurs de Dieu les plus rapprochés du trône. Cette dignité supérieure repose naturellement sur un haut degré de sainteté. On peut comparer 1 Rois XVII, 1, où Elie dit: « *L'Eternel devant qui je me tiens.* » Jésus s'exprime d'une manière analogue (Matth. XVIII) sur les anges protecteurs des petits. « *Ils voient continuellement dans les cieux la face de mon Père qui est aux cieux.* » — Un être semblable mérite donc d'être cru sur parole; combien plus, quand il est porteur d'un message qui doit combler les vœux de celui à qui il est adressé et qui répond à son intime supplication (v. 19 *b*).

Le châtiment infligé à Zacharie (v. 20) devient en même temps le signe qu'il réclamait. Ἰδού indique ce qu'il y a là d'inattendu pour celui qui est l'objet de cette dispensation. Σιωπῶν désigne simplement la cessation de la parole; μὴ δυνάμενος révèle la cause de ce fait; ce silence ne sera point volontaire. — Οἵτινες, *qui, comme tels,* c'est-à-dire comme étant les discours d'un être tel que moi. Il semble qu'avec le futur *s'accompliront*, il devrait y avoir la préposition ἐν, et non pas εἰς. Mais εἰς exprime que l'accomplissement de la promesse va commencer immédiatement pour s'achever

quand le temps sera là; comp. Rom. VI, 22 εἰς ἁγιασμόν. Καιρός se rapporte non seulement au moment (χρόνος), mais à tout l'ensemble des circonstances auquel appartiendra cet accomplissement.

Pas un mot, dans ce discours de l'ange, qui ne soit à la fois parfaitement simple et complètement digne de celui dans la bouche duquel il est placé. Ce n'est pas ainsi que l'homme fait parler le ciel, quand il invente; qu'on lise les apocryphes!

V. 21 et 22. D'après le Talmud, le grand-prêtre ne restait pas longtemps dans le Lieu très-saint au grand jour des expiations. A plus forte raison devait-il en être ainsi du sacrificateur quand il fonctionnait dans le Lieu saint. La forme analytique ἦν προσδοκῶν peint la prolongation de l'attente et l'inquiétude commençant à s'emparer du peuple. Le texte indique que le fait qui venait de se passer fut constaté de deux manières: d'un côté, le peuple reconnut; de l'autre, Zacharie lui-même (αὐτός) fit signe. La forme analytique ἦν διανεύων indique la répétition fréquente des mêmes signes, et l'imparfait διέμενεν peint la surprise toujours nouvelle que faisait éprouver la persistance de cet état à ceux qui en étaient témoins.

III. — *L'accomplissement de la promesse :* v. 23-25.

Le sujet de ἐγένετο n'est pas seulement l'acte exprimé par ἀπῆλθεν, mais tout ce qui suit jusqu'à la fin de v. 25. Comp. Act. IX, 3, un ἐγένετο du même genre. — La forme active περιέκρυβεν ἑαυτήν, littéralement *elle se tenait elle-même cachée*, exprime une action plus énergique que celle que désignerait le moyen περιεκρύψατο. Elisabeth s'isolait volontairement pendant tout ce temps de sa société habituelle; elle se rendait invisible à ses alentours. On a ex-

pliqué cette conduite de bien des manières. Origène et Ambroise ont pensé qu'elle était le résultat d'une espèce de fausse honte. Paulus a supposé qu'Elisabeth voulait s'assurer de la réalité de son bonheur, avant d'en parler. Cette retraite n'aurait été qu'une précaution hygiénique, selon de Wette. Elle était dictée, d'après Bleek et Oosterzee, par un besoin de recueillement et le sentiment d'une humble reconnaissance. De toutes ces explications, la dernière serait certainement la meilleure. Mais elle ne rend nullement compte de ce terme de cinq mois, si expressément indiqué. Puis comment s'expliquer à ce point de vue cette expression singulière : « *C'est ainsi que* le Seigneur m'a fait » ? On est obligé d'affaiblir le sens de ce mot *ainsi* en l'appliquant d'une manière générale à la grandeur du bienfait accordé à Elisabeth, tandis que cette expression a évidemment, dans la pensée de la personne qui parle, un sens beaucoup plus précis. Par ce mot *ainsi*, Elisabeth met certainement en rapport l'action qu'elle exerce dès ce moment sur elle-même, en se dérobant aux regards des hommes, avec la manière d'agir de Dieu envers elle, à mesure qu'il lui a enlevé le sujet d'humiliation qui pesait sur elle. Elle veut dire : « Je me traiterai moi-même comme Dieu a trouvé bon de traiter mon opprobre. » Voici, d'après cela, son sentiment. Réhabilitée dès maintenant par Dieu, qui a fait cesser son état de stérilité, elle comprend qu'elle se doit à elle-même aussi bien qu'à celui qui l'a honorée de la sorte, de ne plus s'exposer pour le moment aux regards des hommes et au mépris dont elle a été jusqu'ici l'objet. Elle prend donc la résolution de ne reparaître au milieu d'eux que lorsqu'elle sera manifestement honorée des preuves de la faveur divine qui lui est rendue. Ne serait-ce pas un contraste malséant, indigne de Dieu et d'elle-même, qu'affranchie par Dieu de l'opprobre, elle continuât à le subir de la part des hom-

mes ? Si c'est bien là le sens de cette parole, le terme de *cinq mois* qu'elle fixe pour le temps de cette réclusion complète s'explique aisément. C'est au cinquième mois que l'état d'une femme enceinte devient visible. C'est donc alors que son opprobre prendra fin, aux regards des hommes, comme il a dès maintenant cessé devant Dieu ; c'est alors qu'elle pourra par conséquent reparaître dans la société humaine, comme ce qu'elle est réellement, réhabilitée. Il y a, dans cette conduite et dans cette déclaration, un mélange de fierté féminine et d'humble reconnaissance qui en fait l'expression la plus exquise du sentiment maternel dans une semblable position. Nous voudrions bien savoir quel narrateur postérieur aurait inventé un pareil trait. Or, l'authenticité de ce seul détail implique celle du récit précédent tout entier [1]. — Ὅτι doit se prendre ici dans le sens de *parce que ;* il s'agit en effet pour Elisabeth de justifier ce qu'il y a d'étrange dans le plan de conduite qu'elle vient d'adopter. — Ἐπεῖδεν ἀφελεῖν : « il a regardé de manière à ôter » ; il a jeté sur moi un de ces regards efficaces, qui, comme dit le Psalmiste, sont la délivrance même. — Sur la stérilité comme opprobre, comp. Gen. XXX, 23, où, après la naissance de son premier-né, Rachel s'écrie : « *Dieu a ôté mon opprobre.* »

Le mot d'Elisabeth révèle tout ce que cette pieuse israélite avait enduré d'humiliations de la part de ses alentours, pendant ces longues années de stérilité. C'est ce qui ressort aussi indirectement du v. 36, où l'ange emploie cette ex-

[1] Je dois ce sens si beau à l'ami auquel j'ai eu la joie de dédier mon commentaire sur l'évangile de Jean, et avec lequel j'ai plus d'une fois lu l'évangile de Luc, M. le professeur Charles Prince, qui voit maintenant face à face Celui que nous avons si souvent contemplé ensemble dans le miroir de sa Parole. En général, ce commentaire est le sien autant que le mien.

pression : « Celle qui était *appelée stérile.* » Cette épithète était devenue pour elle comme un sobriquet.

SECOND RÉCIT

I, 26-38

Annonce de la naissance de Jésus.

La naissance de Jean-Baptiste était, comme celle d'Isaac, due à une influence supérieure; mais elle ne rompait pas entièrement les limites de l'ordre naturel. Il en est autrement de celle de Jésus ; elle a le caractère d'un acte créateur. C'est que par son importance elle forme le pendant, non de celle d'Isaac, mais de l'apparition du premier homme : Jésus est le second Adam. Cette naissance est le principe du siècle à venir. Ce caractère de l'apparition de Jésus nié, tout le récit suivant reste incompréhensible et inadmissible. Dès qu'il est reconnu, tout concorde.

D'autre part, le caractère créateur de cet acte n'empêche point qu'en inaugurant la nouvelle ère, Dieu ne la rattache aussi étroitement que possible à l'œuvre déjà accomplie. Nous venons de voir comment, dans la naissance du grand et suprême représentant de l'ancienne alliance, Dieu était resté fidèle au passé théocratique, en donnant à cet enfant pour berceau le sacerdoce israélite. Il en agit de même dans l'apparition du chef de l'humanité nouvelle, du Seigneur du monde à venir ; il le fait surgir, comme un rejeton, du tronc de l'ancienne royauté israélite. Bien plus, Dieu se rattache dans cette œuvre aux conditions du passé humain en général. Tout en créant en lui une humanité nouvelle, il a soin de sauvegarder le lien qui doit l'unir à l'humanité ancienne. Ainsi que dans la première création, il n'avait pas créé de toutes pièces le corps de l'homme, mais l'avait

formé de la poudre de cette terre déjà existante dont Adam devait être le seigneur, ainsi, dans l'apparition du second Adam, il ne crée pas proprement son corps; il le tire du sein d'une mère humaine, de manière à maintenir la connexion organique qui doit exister entre le chef de l'humanité nouvelle et l'humanité naturelle qu'il doit élever à la hauteur de sa propre stature.

Ce récit retrace: I. L'apparition de l'ange (v. 26-29); II. Son message (v. 30-33); III. La manière dont ce message est reçu (v. 34-38).

I. — V. 26-29.

V. 26-29 [1]. — Du temple, le récit nous transporte dans la maison d'une jeune israélite. Nous sortons de l'officialité. Peut-être Marie était-elle en prière. Cette chambre est le vrai sanctuaire. — La date du *sixième mois* rappelle celle du v. 24. C'était le moment où Elisabeth venait de sortir de sa retraite. La visite de Marie sera en rapport avec cette circonstance.—Le régime ὑπὸ τοῦ θεοῦ, *par Dieu*, ou comme lisent quelques alexandrins, ἀπὸ τ. θ., *de la part de Dieu*, établit une différence entre ce second message et le premier, v. 19. Dieu intervient plus directement : c'est de son Fils qu'il s'agit. La leçon reçue ὑπό, *par*, me paraît par cette raison plus conforme à l'esprit du contexte que la

[1] V. 26. ℵ B L W^{c} quelques Mnn. : απο au lieu de υπο que lit T. R. avec 16 Mjj. et presque tous les Mnn. — Les Mss. varient ici entre Ναζαρεθ (C E G H M S U V Γ Λ It^{plerique}; de plus ℵ à II, 4, et B à II, 39, 51), Ναζαραθ (A Δ) et Ναζαρετ (ℵ K L X Π et Z à II, 4): de plus ℵ B Z lisent Ναζαρα à IV, 16. — V. 27. ℵ C Fw L 32 Mnn. ajoutent après οικου : και πατριας (tiré de II, 4). — V. 28. ℵ B L W^{c} quelques Mnn. omettent les mots ευλογημενη συ εν γυναιξιν que lit T. R. avec 16 Mjj. presque tous les Mnn. Syr. It. Vulg. — V. 29. ℵ B D L X quelques Mnn. omettent ιδουσα que lit, après η δε, T. R. avec 15 Mjj. les autres Mnn. Syr. It. — ℵ B D L X quelques Mnn. omettent αυτου après λογω.

leçon alex., qui accentue moins fortement l'origine divine du message.

La forme la plus ordinaire du nom de la ville dans les documents est *Nazareth;* c'est celle que Tischendorf admet ici dans sa 8e éd. Cependant il accorde aussi une certaine vraisemblance à la forme *Nazara*, qui se lit IV, 16, chez les principaux alexandrins. Chez Matth. III, 23, les Mss. ne varient qu'entre *Nazareth* et *Nazaret.* Keim, dans son *Histoire de Jésus,* s'est décidé pour Nazara. Il développe ses motifs I, p. 319 et suiv. : 1. Les adjectifs dérivés Ναζωραῖος, Ναζαρηνός ne s'expliquent guère que par cette forme. 2. La forme *Nazarath* a pu facilement provenir de Nazara, comme Ramath de Rama, etc. (par l'adjonction de l'article araméen). Les formes Nazareth et Nazaret peuvent aussi s'expliquer comme formes dérivées de celle-là. 3. La locution ἀπὸ Ναζάρων, chez Eusèbe, suppose le nominatif Nazara. 4. C'est la forme qui s'est conservée dans le nom arabe actuel *en-Nezirah.* Néanmoins il serait possible que, si même le vrai nom était Nazara, Luc eût eu l'habitude d'employer la forme Nazareth; c'est ce que Tischendorf croit pouvoir conclure d'Act. X, 38, où א B C D E lisent *Nazareth.*— L'étymologie de ce nom est peut-être נצר (d'où la forme féminine נצרת), *rejeton;* c'est la forme usitée dans le Talmud. Les Pères ont vu dans ce nom ainsi compris une allusion au *rejeton de David*, chez les prophètes. Le voyageur Bourkhardt l'explique plus simplement par les nombreux arbrisseaux qui couvrent le sol. Hitzig a proposé une autre étymologie : נוצרה, *la gardienne*, soit que ce nom se rapporte, comme le pense ce savant, à une divinité païenne, protectrice de la localité, soit que, comme le suppose Keim, il s'applique à la ville elle-même, en tant que dominant le défilé de la vallée.

Nazareth, dont la population est aujourd'hui de 3,000 habitants, est à trois journées au N. de Jérusalem, et à huit lieues à l'O. de Tibériade ; elle n'est qu'à quelque distance du Tabor. On y arrive de la vallée de Jizréel par une gorge de montagne qui va du S. au N., et qui aboutit à un riant bassin de vingt minutes de long et de dix de large. Nazareth occupe les versants inférieurs de la chaîne qui ferme ce bassin du côté du N. La ville s'élève en riantes terrasses au-dessus de la vallée. Depuis la crête de la chaîne qui ferme le vallon au N., la vue est admirable [1]. Ce vallon était en Israël ce qu'Israël était au milieu de la terre, un lieu à la fois fermé et ouvert, une retraite solitaire et un haut poste d'observation, invitant au recueillement et en même temps à la contemplation lointaine dans toutes les directions, admirablement adapté par conséquent à une éducation dont Dieu s'était réservé toute l'initiative et à laquelle l'homme n'eût pu toucher que pour la gâter. — L'explication *ville de Galilée* est évidemment à l'adresse des lecteurs païens; elle est ajoutée par le traducteur au document juif qu'il a sous les yeux.

Les mots *de la maison de David*, v. 27, se rapportent-ils à Joseph ou à Marie? Grammaticalement, il nous paraît que la forme de la proposition suivante parle plutôt pour la première alternative. Car si ce régime se fût appliqué, dans la pensée de l'écrivain, à Marie, il aurait continué son récit sous cette forme : « et *son nom* était . . . », plutôt que sous celle-ci : « et le nom de la *jeune fille* était . . . » Mais résulte-t-il de là que Marie ne fût pas aussi, dans l'opinion de Luc, descendante de David? Nullement. Les v. 32 et 69 n'ont de sens qu'autant que l'auteur envisageait Marie elle-même comme fille de ce roi. Voir à III, 23.

[1] Voir la belle description de Keim, p. 321.

Le terme χαριτοῦν τινα, faire de quelqu'un l'objet de sa faveur, est appliqué aux croyants en général Eph. 1, 6. Il n'est nullement question ici des grâces extérieures, comme tendrait à le faire croire la traduction assez répandue : *pleine de grâce*. L'ange, après avoir désigné Marie par cette expression, comme l'objet particulier de la faveur divine, justifie cette allocution par les mots suivants : *Le Seigneur avec toi*. Sous-entendez : *est*, et non pas : *soit ;* ce n'est pas un vœu. L'habitant du ciel parle comme connaissant la situation. Les mots : *tu es bénie entre les femmes*, sont inauthentiques ; ils sont tirés du v. 42, où ils ne manquent dans aucun document.

L'impression de Marie, v. 29, n'est pas la crainte ; c'est un état de trouble bien naturel chez une jeune fille qui s'aperçoit tout à coup de la présence inattendue d'un personnage étranger. Le texte reçu indique deux causes de trouble : « *L'ayant vu*, elle fut troublée *de son discours*. » Par l'omission de ἰδοῦσα, *l'ayant vu*, les alex. n'en laissent subsister qu'une seule. Mais c'est cette simplification même qui rend leur leçon suspecte. Les deux anciennes traductions syriaque et latine marchent ici avec le texte reçu. Le sens est qu'à la surprise causée par la vue, s'ajouta le trouble, aussitôt que les paroles de l'ange eurent confirmé la réalité de sa présence. Ποταπός désigne proprement l'origine (ποῦ τὸ ἀπό). Mais ce terme s'applique aussi au contenu et à la valeur, comme cela a lieu ici : « quel était *le sens*, la portée de . . . » — Après avoir ainsi préparé Marie, l'ange passe au message qu'il lui apporte.

II. — V. 30-33.

V. 30-33 [1]. « *Et l'ange lui dit: Ne crains point, Marie; car tu as trouvé grâce devant Dieu.* 31 *Et voici, tu concevras en ton sein, et tu enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus.* 32 *Il sera grand et sera appelé fils du Très-Haut, et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père.* 33 *Et il régnera sur la maison de Jacob éternellement; et il n'y aura pas de fin à son règne.* » — En se prolongeant, le trouble de Marie aurait infailliblement dégénéré en crainte. L'ange prévient cette impression pénible : « Ne crains point. » Le terme εὗρες χάριν, *tu as trouvé grâce*, reprend l'idée de κεχαριτωμένη ; cette expression appartient au grec des LXX. L'ange énumère ensuite les preuves éclatantes de cette affirmation, les marques de la faveur divine : 1° un fils; 2° son nom, signe de bénédiction ; 3° sa supériorité personnelle ; 4° son titre divin ; enfin 5° sa souveraineté future et éternelle. — Ἰδού, *voici*, fait ressortir l'imprévu du fait annoncé. — Ἰησοῦς, *Jésus*, est la forme grecque de ישוע, *Jéschouah*, qui s'est peu à peu substituée à la forme plus ancienne et plus pleine de יהושוע, *Jehoschouah*, mot dont le sens est : *Jéhovah sauve*. Le même ordre est donné par l'ange à Joseph, Matth. I, 21, avec ce commentaire : « *Car il sauvera son peuple de leurs péchés.* » La critique voit ici la preuve de deux traditions différentes et contradictoires. Mais dès que l'on admet la réalité des deux messages divins, leur accord sur ce point n'a rien d'étonnant. Quant aux deux traditions, nous renvoyons aux considérations générales à la fin du ch. II. — La qualité personnelle de ce fils : *il sera grand;* en sainteté, d'abord ;

[1] V. 30. D seul lit μαρια au lieu de μαριαμ ; de même v. 39, 56, et (avec C) v. 34, 38, 46. II, 19, les Mss. se partagent entre ces deux leçons.

c'est la vraie grandeur au jugement du ciel ; puis, comme conséquence, en ascendant et en force. — Son titre : *Fils du Très-Haut.* Ce titre correspond à sa nature réelle. Car l'expression *il sera appelé,* signifie ici : universellement reconnu comme tel, et cela parce qu'il sera tel en effet. On a vu dans ce titre un simple synonyme de celui de *Messie.* Mais les passages que l'on cite en preuve, Matth. XXVI, 63, et Jean I, 50, prouvent précisément le contraire ; le premier, parce que si le titre de Fils de Dieu n'avait signifié aux yeux du Sanhédrin rien de plus que celui de Messie, il n'y aurait eu aucun *blasphème* à se l'attribuer, même faussement [1] ; le second, parce qu'il serait oiseux de juxtaposer deux titres entre lesquels il n'y aurait aucune différence. D'autre part, faudrait-il appliquer ici au terme de Fils de Dieu le sens trinitaire? La notion de la préexistence de Jésus-Christ, comme Fils éternel de Dieu, est étrangère à ce contexte. Marie n'eût pu la comprendre, et à supposer qu'elle l'eût comprise, ou seulement entrevue, bien loin d'être soutenue par là dans sa tâche de mère, elle eût bien plutôt été rendue incapable de la remplir. La notion exprimée ici par le titre de *Fils de Dieu* est uniquement celle d'une relation personnelle et mystérieuse entre cet enfant et l'être divin. L'ange s'expliquera plus nettement sur le sens de ce terme v. 35. — Enfin, la dignité et le rôle de cet enfant : il remplira la charge de Messie. Les expressions sont empruntées aux descriptions prophétiques 2 Sam. VII, 12. 13; Es. IX, 5-7. Le *trône de David* ne doit point être pris ici comme l'emblème du trône de Dieu, ni la *maison de Jacob* comme une dénomination figurée de l'Eglise. Ces expressions conservent dans la bouche de

[1] Voir mes *Conférences apologétiques,* VI^e^ conférence : la divinité de Jésus-Christ, p. 15-18.

l'ange leur sens naturel et littéral. C'est bien de la royauté théocratique et du peuple israélite, ni plus ni moins, qu'il s'agit ici; Marie ne pouvait comprendre autrement ces expressions. Il est vrai que pour que la promesse s'accomplît dans ce sens, il eût fallu qu'Israël consentît à accueillir Jésus comme son Messie. Dans ce cas, la théocratie transformée aurait ouvert son sein aux païens, et l'empire israélite eût pris, par le fait même de cette incorporation, le caractère de monarchie universelle. L'incrédulité d'Israël a fait échouer ce plan et renversé le cours normal de l'histoire, et ainsi se trouve encore ajournée la réalisation de ces promesses, prises dans leur sens naturel. Est-il probable que dans un temps déjà avancé, vers le commencement du second siècle, après l'insuccès du ministère de Jésus auprès du peuple juif, lorsque la ruine de Jérusalem était un fait accompli, on eût fait prophétiser l'ange comme il s'exprime ici? C'eût été jeter le défi aux faits patents de l'histoire. Cette manière de représenter l'œuvre messianique ne peut appartenir qu'à l'époque où nous place le récit, au moment de transition entre l'ancienne et la nouvelle alliance. Il est inadmissible que, même artificiellement, on eût jamais réussi plus tard à reproduire avec une telle naïveté les intuitions des premiers jours.

III. — V. 34-38.

V. 34-38[1]. « *Et Marie dit à l'ange : Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme?* 35 *Et l'ange*

[1] V. 34. Quelques Mjj. Mnn. Vss. et Pères ajoutent μοι à εσται. — V. 35. C plusieurs Mnn. It. ajoutent εκ σου après γεννωμενον. — V. 36. Au lieu de συγγενης, 9 Mjj. plusieurs Mnn. lisent συγγενις. Au lieu de συνειληφυια que lit T. R. avec 16 Mjj. les Mnn. Syr., ℵ B L Z : συνειληφεν. — V. 37. Au lieu de παρα τω θεω, ℵ B D L Z : παρα του θεου.

répliquant lui dit : Le Saint-Esprit viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi aussi le saint enfant engendré en toi sera appelé Fils de Dieu. 36 *Et voici, Elisabeth, ta parente, a elle aussi conçu un fils en sa vieillesse ; et c'est ici le sixième mois pour celle qui était appelée stérile.* 37 *Car rien ne sera impossible devant Dieu.* 38 *Alors Marie dit : Voici la servante du Seigneur ; qu'il m'arrive selon ta parole. Et l'ange la quitta.* » — La question de Marie n'exprime pas le doute ; c'est une explication qu'elle demande, et cette demande même suppose la foi. Cette question est l'expression parfaitement légitime de l'étonnement d'une conscience pure. — Nous remarquons dans la réponse de l'ange le parallélisme qui trahit toujours chez les Hébreux l'élévation du sentiment et qui est le caractère du style poétique. L'ange sent qu'il aborde le plus saint des mystères; sa parole devient un chant. Les termes *survenir, ombrager,* sont-ils empruntés, comme le pense Bleek, à l'image d'un oiseau qui couve ses œufs, abrite sa couvée? Comp. Gen. I, 3. Il nous paraît plutôt que ces expressions rappellent la nuée qui couvrait au désert le camp des Israélites et l'abritait de son ombre. Comme ici, IX, 34 l'évangéliste désigne l'approche de cette nuée mystérieuse par le terme ἐπισκιάζειν. — L'Esprit-Saint désigne ici la vertu divine, le souffle vivifiant qui appelle au développement de l'existence le germe d'une personnalité humaine sommeillant dans le sein de Marie. Ce germe est le lien qui unit Jésus à la nature humaine et en fait un membre de cette race qu'il vient sauver. Dans cette seconde création se reproduit ainsi à une plus haute puissance le miracle de la première. Là s'étaient rencontrés deux éléments : un corps, tiré de la terre, et le souffle divin. A ces deux éléments correspondent ici le germe emprunté au sein de Marie et le Saint-Esprit qui le féconde. La pureté

absolue de cette naissance résulte, d'un côté, de la sainteté positive du principe divin qui en est la cause efficiente; de l'autre, de l'absence de tout mouvement impur chez celle qui devient mère sous l'empire d'un tel principe.

Par le mot *aussi* (« C'est pourquoi *aussi* ») l'ange fait allusion à sa parole précédente : *il sera appelé Fils du Très-Haut.* On pourrait paraphraser : « Et c'est précisément pour cela que je t'ai dit que.... » Nous avons donc ici, de la bouche de l'ange lui-même, l'explication authentique du terme *Fils de Dieu* dans la première partie de son message. Après cette explication, Marie ne peut plus entendre ce titre que dans ce sens : un être humain qui a pour auteur immédiat de son existence Dieu même. Ce n'est pas l'idée de la préexistence, mais c'est plus que la notion de Messie, qui ne se rapporte qu'à la charge. Le mot ὑψίστου, *du Très-Haut,* rappelle également le terme de υἱὸς ὑψίστου, *Fils du Très-Haut,* v. 32, et l'explique. — Bleek, d'accord avec la *Peschito,* Tertullien, etc., fait de ἅγιον l'attribut de κληθήσεται et de υἱὸς θεοῦ l'apposition de ἅγιον. « C'est pourquoi ce qui naîtra de toi sera appelé saint, Fils de Dieu. » Mais avec cet attribut *saint,* le verbe eût dû être, non : *sera appelé,* mais : *sera.* Car *saint* n'est pas un titre. Puis la relation avec le v. 32 ne permet pas de donner à *sera appelé* un autre attribut que *Fils de Dieu.* Le sujet de la phrase est donc le terme complexe : τὸ γεννώμενον ἅγιον, *le saint conçu en toi,* et plus spécialement ἅγιον, *le saint;* cet adjectif est pris substantivement. S'il était adjectif de γεννώμενον pris comme substantif, il devrait nécessairement être précédé de l'article. Les mots ἐκ σοῦ sont une glose. — Quel est le rapport entre cette naissance miraculeuse de Jésus et sa sainteté parfaite? La seconde ne résulte pas nécessairement de la première. Car la sainteté est un fait de volonté, non de nature. Comment donner un sens sérieux aux luttes mo-

rales dans l'histoire de Jésus, à la tentation par exemple, si la sainteté absolue était la conséquence naturelle de sa naissance miraculeuse? Mais ce n'est point le cas. La naissance miraculeuse n'a été que la condition *négative* de la sainteté sans tache de Jésus. Par ce mode d'entrée dans l'existence humaine, il a été replacé dans l'état normal de l'homme avant sa chute et mis en position de fournir la carrière primitivement proposée à l'homme et qui devait le conduire de l'innocence à la sainteté. Il a été simplement affranchi de l'obstacle qui nous empêche tous fatalement, en vertu du mode de notre naissance, de réaliser cette tâche. Mais, pour changer cette possibilité en réalité, Jésus a dû à chaque instant user activement de sa liberté et se mettre tout entier au service de la loi du bien et de la tâche reçue, « garder le commandement de son Père. » La réalité de la lutte n'était donc nullement exclue par cette naissance miraculeuse qui n'impliquait autre chose chez lui que *la liberté de ne pas pécher,* mais n'excluait point celle de pécher.

Marie n'avait pas demandé un signe. L'ange lui en donne un spontanément. Ce signe, on le comprend, est en relation étroite avec la promesse qui venait d'être faite à Marie elle-même. En en contemplant bientôt auprès d'Elisabeth la réalité, combien ne sentira-t-elle pas sa propre foi fortifiée! — Ἰδού, *voici :* l'imprévu de ce signe. — Καί devant αὐτή, *elle aussi,* fait ressortir l'analogie entre les deux faits ainsi rapprochés. — La parenté de Marie avec Elisabeth ne prouve en aucune façon, comme l'a cru Schleiermacher, que Marie n'appartînt pas à la tribu de Juda. Aucune loi n'obligeait une jeune israélite à se marier dans sa tribu ; le père de Marie, même s'il était de la tribu de Juda, pouvait donc parfaitement avoir épousé une femme de la tribu de Lévi. Serait-ce de ce passage que Keim tire cette assertion :

que l'origine sacerdotale de Marie est indiquée dans Luc (I, p. 334) ! Le datif γήρᾳ, dans le T. R., ne se lit que dans quelques Mnn. Tous les autres documents ont γήρει, de la forme γῆρος.

Au v. 37, l'ange ramène les deux faits annoncés au principe commun qui les explique tous deux : la toute-puissance illimitée de Dieu. C'est là le rocher de la foi. Ἀδυνατεῖν signifie proprement : *être impuissant*. Et Meyer prétend maintenir ici ce sens, en prenant ῥῆμα dans son sens propre de *parole*. Il faut, dans ce cas, donner la préférence à la leçon alexandrine τοῦ θεοῦ : « Aucune parole provenant de Dieu ne restera impuissante. » Mais ce sens est un peu recherché. Παρὰ τοῦ θεοῦ ne peut dépendre naturellement ni de ῥῆμα ni de ἀδυνατήσει. Matth. XVII, 20 prouve avec évidence que le verbe ἀδυνατεῖν signifie aussi dans le langage hellénistique : *être impossible*. Le sens est donc : « Aucune chose ne sera impossible. » Παρὰ τῷ θεῷ, *auprès de Dieu*, désigne la sphère dans laquelle seule ce principe est vrai. C'est comme si l'ange disait : *Impossible* n'est pas divin. Ῥῆμα, comme דבר : *une chose*, en tant qu'énoncée. — A l'occasion de cette formule si concise et si énergique du supranaturalisme biblique, Oosterzee dit : « Les lois de la nature ne sont pas des chaînes que s'est imposées le divin législateur ; ce sont des fils qu'il tient dans sa main et qu'il raccourcit ou allonge à volonté. »

Le message de Dieu par la bouche de l'ange n'était pas un ordre. Un rôle tel que celui qu'avait à remplir Marie pour l'humanité tout entière, ne s'impose pas. Restait donc, si l'on ose ainsi dire, le consentement de Marie, en réponse à l'offre divine. Elle le donne dans une parole simple et sublime. A cette réponse était suspendu en quelque sorte le salut du monde. Elle renferme certainement l'acte de foi le plus extraordinaire qu'une femme ait jamais consenti à ac-

complir. Marie accepte le sacrifice de ce qui est plus cher à une jeune fille que la vie même. Elle devient par là l'héroïne israélite par excellence, la fille de Sion idéale, le type le plus parfait de la réceptivité humaine par rapport à l'œuvre divine, quelle qu'elle puisse être. Nous voyons ici quels fruits exquis avait produit le long travail de l'Esprit de Dieu dans l'ancienne alliance, chez les vrais Israélites. Le mot ἰδού n'exprime point ici la surprise, mais plutôt l'offrande de tout son être. Comme Abraham, quand il répond à Dieu : *me voici* (Gen. XXII), Marie se met à la disposition de son Dieu. L'aoriste γένοιτο est choisi avec tact par l'évangéliste. Le présent eût signifié : « Que cela m'arrive à l'instant même ! » L'aoriste remet à Dieu le choix du moment.

Quelle délicatesse exquise dans cette scène ! Quelle pureté ! Quelle sublime simplicité dans le dialogue ! Pas un mot de trop ; pas un de trop peu. Une narration si parfaite n'a pu émaner que de la sphère même dans laquelle le saint mystère s'était accompli. Toute autre origine se trahirait par quelque élément étranger. Qu'on écoute le Protévangile de Jacques, qui date de la première partie du IIe siècle : « Ne crains pas, dit l'ange à Marie, car tu as trouvé grâce devant le Maître de toutes choses ; et tu concevras de par sa parole. Ayant entendu cela, elle douta et se dit en elle-même : Concevrai-je du Seigneur, du Dieu vivant, et enfanterai-je comme toute femme enfante? Et l'ange du Seigneur lui dit : Non, pas ainsi, Marie ; car la puissance de Dieu.... etc. »

TROISIÈME RÉCIT.

I, 39-56.

La visite de Marie à Elisabeth.

Ce récit est comme la synthèse des deux précédents. Les deux femmes divinement privilégiées se rencontrent et s'expriment mutuellement leurs sentiments.

I. Arrivée de Marie (v. 39-41). II. Allocution d'Elisabeth (v. 42-45). III. Cantique de Marie (v. 46-55). Le v. 56 forme la conclusion historique.

I. — V. 39-41.

V. 39-41 [1]. — Les expressions *s'étant levée* et *en hâte* respirent un vif empressement. Cette visite répondait en effet au besoin d'âme le plus profond de Marie. Elisabeth était devenue pour elle depuis le message de l'ange ce qu'est une mère pour sa fille dans le moment le plus important de sa vie. — Les mots *dans ces jours* comprennent le temps nécessaire pour faire les préparatifs du voyage. La distance à parcourir étant de quatre jours, Marie ne pouvait faire seule un pareil voyage. — On a donné parfois au mot ἡ ὀρεινή, *la contrée montagneuse,* un sens tout spécial, en en faisant une sorte de nom propre, par lequel on aurait désigné, dans le langage populaire du temps, le plateau montueux au sud de Jérusalem; mais on ne peut citer aucun exemple d'une pareille dénomination, ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament. Il me paraît que dans cette expression : *une ville de Juda dans la montagne,* il n'est nullement nécessaire de donner au terme *la montagne* la valeur d'un nom propre. Le contexte indique assez qu'il

[1] V. 40. ℵ et quelques Mnn. ajoutent εν αγαλλιασει après βρεφος (tiré du v. 44).

s'agit de la montagne *de Juda,* en opposition à la plaine *de Juda*. Comp. Jos. XV, 48, où ἡ ὀρεινή est précisément employé de cette manière dans les LXX. D'après Jos. XV, 55 ; XXI, 16, il existait dans cette contrée, au sud d'Hébron, une ville du nom de *Jutha* ou *Juttha;* et d'après le second passage (comp. v. 13), cette ville était une ville de sacrificateurs [1]. De là plusieurs (Reland, Winer, Renan) ont conclu que le texte de notre évangile avait subi une altération et que le mot *Juda* était une corruption de *Jutha*. Mais aucun Ms. n'appuie cette conjecture ; et rien dans le contexte ne l'exige. Il est au contraire probable que si Luc eût voulu désigner nommément la ville où demeuraient les parents de Jean-Baptiste, il l'eût fait beaucoup plus tôt. La ville sacerdotale la plus importante de cette contrée était Hébron, à deux lieues au sud de Bethléem. Et, quoique depuis l'exil les prêtres ne se fissent plus une loi de demeurer exclusivement dans les villes qui leur avaient été assignées au commencement, il est assez naturel de chercher à Hébron le domicile de Zacharie, d'autant plus que la tradition rabbinique, dans le Talmud, témoigne expressément en faveur de cette opinion [2]. Keim, qui partage cette manière de voir, l'appuie encore sur ce que, dans le contexte, πόλις Ἰούδα ne peut signifier que *la* ville de Juda, c'est-à-dire la *principale* ville sacerdotale en Juda. Mais à tort ; la traduction la plus simple et la plus naturelle est : *une* ville de Juda.

Le détail : *elle entra dans la maison*, est destiné à associer le lecteur à l'émotion de Marie à son arrivée sous ce toit. Au premier regard jeté sur Elisabeth, elle reconnaît la vérité du signe qui lui avait été indiqué par l'ange, et à cette vue le message qu'elle avait elle-même reçu acquiert

[1] D'après Robinson *(Palästina*, t. II, p. 417), c'est aujourd'hui un village nommé *Jutta*. Le nom chez les LXX est *Ita*.

[2] Othon, *Lexicon rabbinicum,* p. 324.

pour elle une pleine et saisissante réalité. Il suffit souvent d'un fait peu considérable pour que le divin, qui n'était encore qu'à l'état d'idée, prenne définitivement corps et vie au dedans de nous. Et l'expression dont nous nous servons ici est peut-être, dans ce cas, plus qu'une simple métaphore, comme nous le verrons tout à l'heure. Il n'y a rien d'étonnant à ce que la commotion intérieure produite chez Marie par la vue d'Elisabeth ait immédiatement réagi sur celle-ci. L'arrivée imprévue de cette jeune fille en ce moment si solennel pour elle-même, la relation qu'elle pressent immédiatement entre le bienfait miraculeux dont elle vient d'être l'objet et cette arrivée extraordinaire, le son de voix ému et l'élévation sainte de cet être qui lui fait l'effet d'une apparition céleste, le lien qui s'établit aussitôt dans sa pensée entre l'enfant qu'elle porte dans son sein et l'apparition de celui dont il doit être le précurseur, voilà les circonstances naturelles qui la prédisposent à recevoir l'illumination de l'Esprit. L'émotion qui s'empare d'elle se communique à l'enfant dont la vie est encore une avec la sienne; et, au tressaillement subit de cet être qu'elle sait entouré d'une bénédiction particulière, le voile se déchire pour elle. L'Esprit saint, l'Esprit prophétique de l'ancienne alliance, la saisit; elle salue en Marie la mère du Messie.

II. — *Le discours d'Elisabeth :* v. 42-45.

V. 42-45[1]. — *Et elle s'écria à haute voix, et dit : Tu es bénie entre les femmes, et le fruit de ton sein est béni.* 43 *Et d'où me vient ce bien, que la mère de mon Seigneur vienne à moi?* 44 *Car voici, aussitôt que la voix de ta salutation a frappé mon oreille, l'enfant a tressailli de joie dans mon*

[1] V. 42. ℵ C F plusieurs Mnn. lisent ανεβοησεν au lieu d'ανεφωνησεν que lit T. R. avec tous les autres. — B L Z et Origène (trois fois) lisent κραυγη au lieu de φωνη.

sein. 45 *Et bienheureuse est celle qui a cru, parce que les choses qui lui ont été dites de la part du Seigneur auront leur accomplissement.* » — Le cours des pensées d'Elisabeth est celui-ci : avant tout, Marie et le fils de Marie (v. 42) ; puis, Elisabeth et son fils (v. 43-44) ; enfin, de nouveau, Marie et son bonheur (v. 45). Le caractère de toute vraie action de l'Esprit saint est l'anéantissement de la personnalité propre chez celui qui en est l'organe, et l'élévation de ses préoccupations à la hauteur de l'œuvre divine Ce caractère est précisément celui de l'allocution d'Elisabeth ; nous le retrouverons pareillement dans le cantique de Zacharie. Ainsi se justifie par le fait même la vérité de cette parole : *Elisabeth fut remplie du Saint-Esprit.* La leçon de quelques alexandrins ἀνεβόησεν indiquerait un cri, au lieu d'un simple éclat de voix. La leçon κραυγῇ de trois autres alexandrins aurait la même portée. Elles sentent l'une et l'autre l'exagération. Dans aucun cas les deux ne pourraient être admises simultanément. — On peut traduire : *Tu es bénie,* ou : *Sois bénie.* La première traduction vaut mieux. Car l'exclamation est ici plus en place que le vœu. — La forme superlative *bénie entre* n'est pas étrangère au grec profane. — L'expression *le fruit de ton sein* paraît supposer que le fait de l'incarnation est déjà accompli ; c'est ce que dit aussi l'expression *la mère de mon Seigneur* (v. 43). — Ἵνα, *afin que* (v. 43), peut conserver son sens naturel : « Qu'ai-je fait *afin que* ce bien m'arrive? » Ce ἵνα est dit au point de vue de l'intention divine. — De Marie et son fils, la pensée d'Elisabeth se reporte sur elle et son enfant. En appelant Marie *la mère de mon Seigneur,* elle se déclare la servante du Messie et par conséquent aussi de sa mère. — Tout ce qui a un caractère sublime jaillit d'une source plus profonde que l'intelligence. Le tressaillement de Jean, prélude de l'œuvre de toute sa vie, appartient aux profondeurs inson-

dables de la vie instinctive. Elisabeth y voit le signe de la vérité qu'elle a pressentie à la vue de Marie.

Au v. 45 elle revient à Marie. L'expression *bienheureuse* lui est inspirée sans doute par la contemplation du bonheur calme qui éclate sur la figure de la jeune mère et qui est le gage de son glorieux avenir. Ὅτι ne peut être pris ici que dans le sens de *parce que*. Car, pour que le mot πιστεύσασα, *celle qui a cru,* ait toute son énergie, il faut qu'il soit sans régime. « Bienheureuse celle qui, au moment décisif, a su *faire acte de foi* (l'aoriste) ! » De Wette, Bleek, Meyer croient devoir faire de la proposition suivante une dépendance de πιστεύσασα : « Celle qui a *cru que* les choses.... auraient leur accomplissement, » les deux premiers, parce qu'il faudrait σοί au lieu de αὐτῇ ; le troisième, parce que tout ce qui avait été promis à Marie était déjà accompli. Mais la pensée d'Elisabeth se perd dans une sorte de contemplation, et sa parole, cessant d'être une apostrophe à Marie, devient un hymne à la foi. De là l'emploi du pronom de la troisième personne. Quant à Meyer, il oublie que l'accomplissement en est seulement à ses premiers commencements et qu'il est loin d'être achevé. Il reste encore la glorification du Messie et celle d'Israël. Τελείωσις désigne cet accomplissement total définitivement consommé. Comment Elisabeth peut-elle parler de la sorte des choses qui avaient été promises à Marie? Ce qui s'était passé entre l'ange et Zacharie lui donnait une lumière sur les faits analogues qui devaient s'être passés entre le ciel et Marie.

III. — *Le cantique de Marie :* v. 46-56.

Il y avait de l'exaltation dans l'allocution d'Elisabeth *(elle s'écria à haute voix)*. L'hymne de Marie respire un sentiment d'intime et profonde quiétude. Plus le bonheur est grand, plus il est calme. Aussi Luc dit-il simplement εἶπε,

elle dit. Une majesté vraiment royale règne dans ce cantique. Marie exprime d'abord ses impressions actuelles (v. 46-48[a]); elle remonte de là au fait divin qui en est la cause (v. 48[b]-50); elle contemple ensuite le déroulement des conséquences historiques renfermées dans ce fait (v. 51-53); elle célèbre enfin ce fait comme l'accomplissement moralement nécessaire des antiques promesses de Dieu envers son peuple (v. 54 et 55).

Le ton de la première strophe est celui d'une solennité douce et calme. Il devient plus vif dans la seconde, où Marie contemple l'œuvre du Très-Haut. Il atteint le faîte de l'élévation et de l'énergie dans la troisième, à mesure que Marie contemple la révolution immense dont cette œuvre est le commencement et le principe. Le ton s'abaisse et reprend son niveau dans la quatrième, qui est comme l'amen du cantique.

Cet hymne a de grands rapports avec celui de la mère de Samuel (1 Sam. II), et renferme plusieurs sentences tirées du livre des Psaumes. Est-il, pour cela, comme on l'a prétendu, dépourvu de toute originalité? Nullement. Entre le chant de triomphe d'Anne et celui de Marie, il y a une différence bien marquée. Tandis que Marie célèbre son bonheur avec une profonde humilité et une sainte retenue, Anne se livre au sentiment de son triomphe personnel; dès les premiers mots elle éclate en cris d'indignation sur ses ennemis. Quant aux emprunts bibliques, Marie donne un sens tout nouveau et une application plus élevée à des paroles déjà consacrées. C'est ce que font tous les prophètes. Par là ces organes de l'Esprit font ressortir la continuité et le progrès de l'œuvre de Dieu. La critique demande si Marie a feuilleté sa Bible avant de parler. Elle oublie que chaque jeune Israélite savait par cœur dès l'enfance les cantiques d'Anne, de Débora, de David; qu'on les chantait en

montant aux fêtes à Jérusalem; que le chant des principaux Psaumes accompagnait l'holocauste du matin et du soir, et qu'il formait enfin l'un des actes essentiels du repas pascal.

V. 46-55 [1]. « *Et Marie dit : Mon âme glorifie le Seigneur,* 47 *et mon esprit a tressailli en Dieu mon Sauveur,* 48[a] *parce qu'il a jeté les yeux sur la bassesse de sa servante.*

48[b] *Car voici dès maintenant toutes les générations me diront bienheureuse,* 49 *parce que le Tout-Puissant m'a fait de grandes choses, et son nom est saint,* 50 *et sa miséricorde s'étend de générations en générations sur ceux qui le craignent.*

51 *Il a agi puissamment de son bras; il a dissipé ceux qui s'enorgueillissaient dans les pensées de leur cœur.* 52 *Il a renversé les puissants de leur trône et il a élevé les petits.* 53 *Il a rassasié de biens les affamés et il a renvoyé vides les riches.*

54 *Il a secouru Israël, son serviteur, afin de se souvenir de sa miséricorde* 55 *(selon qu'il en avait parlé à nos pères) envers Abraham et sa postérité à toujours.* »

V. 46-48[a]. Le contraste qui règne entre le ton de ce cantique et le discours d'Elisabeth ne permet pas de songer un instant à admettre la leçon de quelques autorités latines qui le mettent encore dans la bouche de cette dernière. C'est

[1] V. 46. Trois Mss. de *l'Itala*, a b l, lisent *Elisabeth* au lieu de *Maria*. Irénée, au moins dans la traduction latine, suit cette leçon; et Origène (traduction latine) parle de Mss. dans lesquels elle se trouvait. — V. 49. ℵ B D L lisent μεγαλα au lieu de μεγαλεια que lit T. R. avec 22 Mjj. et tous les Mnn. — V. 50. B C L Z lisent εις γενεας και γενεας; ℵ F M O et plusieurs Mnn.: εις γενεαν και γενεαν; au lieu de εις γενεας γενεων que lisent 12 Mjj. et la plupart des Mnn. — V. 51. ℵ[ca] E F H O[a] O[c] quelques Mnn. lisent διανοιας au lieu de διανοια. — V. 55. C F M O S 60 Mnn. lisent εως αιωνος au lieu de εις τον αιωνα. — V. 56. ℵ B L Z lisent ως au lieu de ωσει. D It[plerique] Or. l'omettent.

bien plutôt la réponse de Marie à la félicitation d'Elisabeth. — Luc ne dit pas que Marie fut remplie de l'Esprit (comp. v. 41). Elle était, à cette époque de sa vie, habituellement plongée dans l'atmosphère divine, tandis que l'inspiration d'Elisabeth n'était que momentanée. Son premier mot : μεγαλύνει, *agrandit, glorifie,* exprime complètement cet état de son âme. N'est-ce pas réellement agrandir l'être divin que de lui faire, par une adoration constante (le verbe au présent), une plus large place dans son propre cœur et dans celui des hommes? Ce présent *glorifie* fait constraste avec l'aoriste *a tressailli* dans la proposition suivante. On a essayé de donner ici à l'aoriste le sens que ce temps a quelquefois en grec, celui de la répétition de l'acte. Il est plus naturel d'y voir une allusion à un fait positif, qui a été signalé chez elle par un tressaillement de joie unique. Le siége de cette émotion a été son πνεῦμα, *l'esprit* en elle. L'esprit désigne dans l'Ecriture ce qu'il y a de plus profond dans l'être humain, le point de contact entre l'homme et Dieu. Le centre de la vie humaine est *l'âme,* principe de l'individualité et siége des impressions qui ont un caractère exclusivement personnel. Cette âme communique, par les deux organes dont elle est douée, l'esprit et le corps, avec deux mondes, l'un au-dessus, l'autre au-dessous d'elle, le monde divin et celui de la nature. En disant : *Mon âme glorifie,* Marie désigne par conséquent les émotions personnelles dont elle est remplie, ses impressions de femme et de mère, qui aboutissent toutes à l'adoration ; tandis que dans ces mots : « Mon *esprit* a tressailli, » elle veut parler de l'instant unique où, dans les plus intimes profondeurs de son être, s'est accomplie en elle, au contact de l'Esprit divin, la promesse de l'ange. — Il y a enfin, dans ces deux propositions, un troisième contraste : le *Seigneur,* qu'elle magnifie, est le maître au service duquel elle s'est absolument

dévouée; le *Sauveur,* en qui elle a tressailli, est ce Dieu miséricordieux qui lui a fait éprouver sa vertu restauratrice et qui a déjà relevé en sa personne toute l'humanité déchue. Aussi est-ce cette compassion divine qu'elle célèbre dans les paroles suivantes, v. 48. Que s'est-il trouvé en elle qui ait pu motiver une pareille faveur? Une seule chose, son *abaissement.* Ταπείνωσις ne désigne pas, comme le ferait ταπεινότης, une disposition morale, celle de l'humilité; Marie ne se vante pas de son humilité. C'est plutôt, comme la forme du mot l'indique, un acte dont elle a été l'objet, l'influence déprimante qu'ont exercée sur elle sa position sociale et toutes les circonstances qui l'ont réduite jusqu'à ce moment au rang des plus pauvres jeunes filles d'Israël.

Peut-être ce moment de l'incarnation auquel paraissent faire allusion les aoristes ἠγαλλίασε, ἐπέβλεψεν, n'était-il pas si éloigné de celui où elle le célébrait de la sorte. L'instant si saisissant pour elle où elle entra dans la maison de Zacharie et où son regard contempla en la personne d'Elisabeth l'accomplissement de la dernière partie du message de l'ange, peut bien avoir été celui de l'accomplissement de la première partie de la promesse. L'expression : *Voici, dès maintenant,* qui commence la strophe suivante, prend, dans cette supposition-là, toute sa valeur.

V. 48ᵇ-50. L'immensité de son bonheur ressort du renom qu'il lui procurera; de là le γάρ, *car.* Le mot *voici* rappelle ce qu'il y a d'inattendu dans cette dispensation. Marie remonte jusqu'à Dieu, comme à l'auteur du fait qu'elle célèbre, et glorifie les trois perfections divines qui y éclatent, et d'abord la *puissance.* En appelant Dieu le *Tout-Puissant,* elle paraît faire directement allusion à l'expression de l'ange : *la puissance du Très-Haut* (v. 35). Il s'agit ici d'un acte dans lequel éclate, comme dans aucun autre,

depuis l'apparition de l'homme, le pouvoir créateur de Dieu. La leçon reçue μεγαλεῖα répond mieux que la leçon de quelques alexandrins μεγάλα au terme emphatique נפלאות, que Luc lisait sans doute dans son document hébreu (comp. Act. II, 11). Mais cette toute-puissance n'a pas le caractère d'une force purement physique; elle est au service de la *sainteté :* c'est ici la seconde perfection que fait ressortir Marie. Elle s'est sentie, dans cette œuvre merveilleuse, en contact immédiat avec la sainteté suprême; et elle a compris que cette perfection forme plus que toute autre l'essence de Dieu : *son nom est saint.* Le *nom* est le signe d'un objet dans la pensée de celui qui le connaît. Le *nom de Dieu* désigne par conséquent le reflet plus ou moins adéquat de l'être divin dans les intelligences qui sont en relation avec lui. Voilà pourquoi ce nom peut être *sanctifié*, rendu plus saint qu'il n'est. L'essence de Dieu peut être de mieux en mieux comprise par les créatures et de plus en plus dégagée dans leurs esprits des nuages qui l'obscurcissent. La conscience de Marie a été élevée en ce moment même, par l'expérience qu'elle vient de faire, à une intuition nouvelle de cette sainteté du caractère divin. — Cette courte proposition n'est pas dépendante du ὅτι, *parce que,* qui domine la précédente. Car le καί, *et*, qui suit, établit un lien étroit entre elle et le v. 50, qu'il n'est plus possible de subordonner au *parce que* du v. 49 sans rendre la phrase traînante. — Ce trait de la sainteté que Marie fait si énergiquement ressortir dans le fait de l'incarnation est en effet ce qui le distingue le plus profondément de tous les faits analogues que présentent les mythologies païennes.

La troisième perfection divine chantée par Marie est la *miséricorde* (v. 50). Marie l'a déjà célébrée au v. 48 par rapport à elle-même. Elle en parle ici en l'appliquant d'une manière tout à fait générale. Par *ceux qui craignent Dieu*,

elle désigne avant tout ici Zacharie et Elisabeth, présents devant elle; puis tous les membres du peuple qui possèdent ce trait fondamental de la piété juive et forment le vrai Israël. — La leçon reçue εἰς γενεὰς γενεῶν est une forme de superlatif, qui se retrouve dans l'expression *au siècle des siècles* et dont le sens est : « jusqu'aux plus reculées des générations. » Les deux autres leçons mentionnées dans les notes critiques font plutôt ressortir la continuité que l'éloignement.

Ces mots : *pour ceux qui le craignent*, sont la transition à la troisième strophe. Car ils renferment déjà implicitement l'antithèse qui éclate dans les versets suivants :

V. 51-53. Le parallélisme poétique caractérise plus particulièrement cette strophe. Marie y décrit, avec une sorte de frémissement intérieur qui se communique à sa parole, la grande révolution messianique dont elle contemple en ce moment même l'inauguration. Par le choix que Dieu a fait de deux êtres aussi profondément abaissés qu'elle et sa parente, elle a compris d'un coup d'œil le grand principe qui dominera ce renouvellement de toutes choses qui commence à cette heure. Ce sera le renversement de toutes les notions humaines de grandeur et de bassesse. — Les *petits,* les *affamés,* sont évidemment les Israélites craignant Dieu du v. 50. Il n'est pas possible d'admettre que Marie applique ces expressions à Israël tout entier, aux orgueilleux Pharisiens et aux riches Sadducéens, par exemple. La ligne de démarcation qu'elle trace ici ne passe donc pas entre les Juifs et les païens, mais entre les Israélites pieux et tout ce qui s'élève contre Dieu, soit en Israël, soit au dehors. Les *orgueilleux,* les *puissants,* les *riches,* désignent Hérode et sa cour, les Pharisiens et les Sadducéens, aussi bien que les dominateurs étrangers, César et ses armées et toutes les puissances païennes. Les aoristes de ces trois versets indi-

quent, selon Bleek, la répétition constante de l'acte; il les traduit par conséquent par le présent. Je crois plutôt qu'aux regards de Marie, la catastrophe ici décrite se présente comme déjà consommée dans l'acte que Dieu vient d'accomplir. Cet acte ne renferme-t-il pas le principe du rejet de tout ce qui est humainement élevé et de l'élection de tout ce qui est humainement abaissé? Toutes les œuvres divines qui se rattacheront à celle-là ne seront que l'application de ce même principe. Elles sont donc toutes virtuellement renfermées dans la première, qui remplit maintenant l'âme de Marie. Il convient par conséquent de traduire les aoristes par le passé.

La première proposition du v. 51 s'applique à la fois aux justes et aux méchants. Cependant, d'après le contexte, la première de ces deux applications domine; cela résulte de la relation avec le v. 50. Le *bras* est le symbole de la force. L'expression ποιεῖν κράτος, *faire puissance,* est hébraïque, עשה חיל (Ps. CXVIII, 15). Les LXX ont traduit par ποιεῖν δύναμιν. On voit que si c'est bien Luc qui traduit en grec le document hébreu, il reste dans sa version indépendant des LXX. — Le bien que Dieu fait aux justes a pour pendant nécessaire le renversement des méchants. Ainsi se lie la seconde proposition. L'expression ὑπερηφάνους διανοίᾳ, *orgueilleux de pensée,* répond à אבירי לב (Ps. LXXVI, 6); les LXX traduisent cette expression par ἀσύνετοι τῇ καρδίᾳ. Le datif διανοίᾳ détermine l'adjectif: « les orgueilleux *en pensée,* qui s'élèvent dans leurs pensées. » Marie se représente tous ces gens-là comme formant une armée en face des hommes craignant Dieu; de là l'expression *disperser*. Avec la leçon διανοίας, ὑπερηφάνους est l'épithète de ce substantif: *les pensées orgueilleuses*. Cette leçon est évidemment fautive.

V. 52. Du contraste moral entre les orgueilleux et les

fidèles, Marie passe à un contraste qui appartient à la position sociale : les *puissants* et les *petits*. Les premiers sont ceux qui règnent sans cet esprit d'humilité qu'inspire la crainte de Jéhovah. — La troisième antithèse (v. 53), qui se lie à la précédente, est celle de la souffrance et du bien-être. Les *affamés* représentent la classe qui travaille pour vivre, les artisans, comme Joseph et Marie ; les *riches* sont les hommes gorgés de bien, israélites ou païens, qui oublient entièrement, dans l'usage des dons de Dieu, leur dépendance et leur responsabilité. L'abondance qui doit dédommager les premiers est certainement — le contraste l'exige — celle des jouissances temporelles. Mais comme cette abondance est un effet de la bénédiction divine, elle implique, comme condition, la possession des grâces spirituelles. Car, au point de vue de l'Ancien Testament, la prospérité ne serait qu'un leurre si elle ne reposait pas sur le fondement de la paix avec Dieu. Et de même, le dépouillement qui frappera les riches doit être assurément la privation de leurs avantages temporels. Mais ce qui fait de cette privation un mal réel, c'est qu'elle résulte de la malédiction divine, qui fond enfin sur leur orgueil.

La beauté poétique de ces trois versets est relevée par le fait que les trois antithèses qu'ils renferment se succèdent, non selon un parallélisme symétrique qui aurait quelque chose de lourd et de monotone, mais dans un ordre qui varie à chaque fois. Dans le premier contraste (v. 51), les *justes* occupent la première place, les *orgueilleux* la seconde ; dans le second, au contraire (v. 52), les *puissants* occupent la première, de manière à suivre immédiatement les orgueilleux du v. 51, et les *petits* la seconde. Dans le troisième enfin (v. 53), les *affamés* viennent en premier lieu, se rattachant aux petits du v. 52, et les *riches* forment le second membre. L'esprit passe ainsi, comme par une

sorte d'ondulation, du semblable au semblable, et le sentiment est bien moins heurté qu'il ne l'eût été par une symétrie qui eût présenté à chaque fois les deux membres du contraste dans le même ordre.

V. 54. 55. Marie célèbre dans cette dernière strophe la fidélité de Dieu. C'est en effet là le fondement de toute l'œuvre messianique. Si la strophe précédente nous dévoile ses développements à venir, celle-ci nous fait remonter jusqu'à ses principes dans le passé le plus reculé. — Παῖς signifie ici *serviteur* plutôt que *fils*. C'est une allusion au titre d'Israël : *serviteur de l'Eternel* (Es. XLI, 8). Le Maître voit son serviteur bien-aimé accablé sous le fardeau que des oppresseurs impitoyables font peser sur lui, et il s'en charge lui-même (moyen λαμβάνεσθαι), afin de le soulager (αντι). Ce terme *Israël son serviteur* semble, au premier coup d'œil, s'appliquer au peuple entier ; et c'est sans doute cette explication qui a engagé plusieurs interprètes à appliquer, dans les versets précédents, les expressions *orgueilleux, puissants, riches,* uniquement aux oppresseurs étrangers. Si, comme nous l'avons vu, cette dernière explication ne peut se soutenir, il faut en conclure que par cet Israël, serviteur de Dieu, Marie entend les Israélites *craignant Dieu* du v. 50, non comme individus, mais comme les vrais représentants de la nation elle-même. La portion fidèle de la nation est identifiée dans cette expression avec la nation tout entière, dont elle forme la réelle substance; d'ailleurs Marie ne peut savoir à l'avance jusqu'à quel point ce vrai Israël se confondra avec le peuple réel. Quant à elle, elle voit déjà en espérance (aoriste ἀντελάβετο) cet Israël normal transformé en nation messianique glorifiée. Une pareille intuition eût-elle été possible une fois que l'incrédulité nationale d'Israël était devenue un fait accompli ? — Rien n'empêche de conserver ici à l'infinitif de but μνησθῆναι son sens naturel. *Pour se sou-*

venir de ses promesses signifie : afin de ne pas y être infidèle en les oubliant. — Erasme, Calvin et d'autres font des datifs τῷ Ἀβραάμ et τῷ σπέρματι des régimes de ἐλάλησε, appositions de πρὸς τοὺς πατέρας; mais cette construction est forcée et inadmissible. D'ailleurs les derniers mots : *à toujours,* n'auraient pas de sens, rapportés au verbe *il a parlé.* Il faut donc faire de la proposition : *comme il en a parlé à nos pères,* une parenthèse destinée à rappeler la fidélité divine, et rapporter les datifs : *à Abraham et à sa postérité,* au verbe : *se souvenir de sa miséricorde.* C'est le datif de faveur: *Se souvenir pour Abraham et...* Car Abraham jouit, aussi bien que sa race, de la miséricorde qui est faite à celle-ci (comp. v. 17). Les mots *à toujours* déterminent l'idée : ne pas oublier sa miséricorde. Jamais l'oubli divin ne fera cesser l'effet de la faveur promise à Israël. Quel écrivain, en face de Jérusalem en ruines et du peuple dispersé, eût mis dans la bouche de Marie une assertion à laquelle les faits paraissaient donner le plus éclatant démenti?

Le v. 56 est une conclusion historique. — Le départ de Marie eut-il lieu avant la naissance de Jean-Baptiste? C'est ce que pourraient faire supposer la particule δέ et l'aoriste ἐπλήσθη (v. 57), qui impliquent assez naturellement une succession historique. Mais, d'un autre côté, il est naturel de penser que Marie ne sera pas partie à une époque si rapprochée de la délivrance attendue d'Elisabeth; l'on peut donc envisager ce verset comme une anticipation historique, telle qu'il s'en trouve fréquemment dans Luc. Comp. I, 66; III, 19. 20; etc.

QUATRIÈME RÉCIT

I, 57-80.

Naissance et circoncision de Jean-Baptiste.

Ici s'ouvre le second cycle. Ce premier récit comprend : 1° la naissance de Jean (v. 57-58); 2° la circoncision de l'enfant (v. 59-66); 3° le cantique de Zacharie (v. 67-79); il se termine par une courte conclusion historique (v. 80).

I. — *Naissance de Jean :* v. 57-58.

V. 57 et 58. Ces versets sont comme un gracieux tableau de genre israélite. On voit arriver successivement les voisins et les parents : ceux-là les premiers, parce qu'ils demeurent plus près. Elisabeth, l'heureuse mère, forme le centre de la scène ; chacun s'approche d'elle à son tour. Ἐμεγάλυνε μετ' αὐτῆς, littéralement : *il avait magnifié avec elle,* est une expression hébraïque (הגדיל עם ; comp. 1 Sam. XII, 24, dans les LXX). Cet emploi de μετά, *avec,* résulte de ce que l'homme est, dans ces cas-là, la matière qui concourt au résultat de l'action divine.

II. — *La circoncision :* v. 59-66.

V. 59-66 [1]. Comme, par la naissance, l'enfant israélite devenait membre de l'humanité, par sa circoncision, au jour correspondant de la semaine suivante, il était incorporé à l'alliance (Gen. XVII); et c'était en cette circonstance qu'il était d'usage de lui donner son nom. Le sujet de ἦλθον, *vinrent,* est celui du verset précédent. On a prétendu que le

[1] V. 61. ℵ A B C L Δ Λ Z Π quelques Mnn. lisent : εκ της συγγενειας, au lieu de εν τη συγγενεια que lit T. R. avec 11 Mjj. la plupart des Mnn. Syr. It. — V. 62. ℵ B D F G : αυτο au lieu de αυτον. — V. 65. ℵ* lit δια τα au lieu de διελαλειτο παντα τα. — V. 66. ℵ B C D L It. Vg. ajoutent γαρ après και.

texte faisait entrevoir un miracle dans l'accord d'Elisabeth et de Zacharie; comme si le père n'avait pas pu faire cent fois à la mère, pendant les neuf mois qui venaient de s'écouler et par un moyen semblable, la communication qu'il va faire l'instant d'après aux assistants (v. 63)! Combien de fois, en particulier pendant le séjour de Marie dans cette maison, les noms de Jean et de Jésus n'y avaient-ils pas déjà été prononcés! — On a conclu du mot : *ils lui faisaient signe* (v. 62), que Zacharie était devenu sourd en même temps que muet. Mais on ne peut assimiler le cas de Zacharie à celui des sourds-muets de naissance, chez lesquels le mutisme résulte ordinairement de la surdité. La scène entière suppose au contraire que Zacharie avait tout entendu. L'emploi du langage par signes provient simplement de ce qu'on prend instinctivement l'habitude de s'entretenir par ce moyen avec ceux qui ne parlent que de cette manière.

V. 63. Le mot λέγων, ajouté à ἔγραψεν, signifie : tranchant la question; c'est un hébraïsme (ויכתב לאמר, 2 Rois X, 6). — L'expression : *est son nom*, a quelque chose de mystérieux et semble renfermer un appel à une autorité supérieure; et c'est cette circonstance, et nullement l'accord si facilement explicable entre le père et la mère, qui étonne les personnes présentes; chacun se rappelle à cette occasion les événements étranges qui avaient précédé la naissance de l'enfant. — V. 64, Zacharie obéissant recouvre la parole dont son manque de foi l'avait privé. Le verbe ἀνεῴχθη, *fut ouverte*, ne convient pas au second sujet : *la langue*, pour lequel il faut suppléer le verbe *fut déliée*, à tirer du verbe précédent. — Dans les mots : *il parlait, bénissant Dieu*, c'est naturellement le mot *parlait* qu'il faut accentuer. Les derniers mots ne sont qu'un appendice destiné à annoncer le cantique qui va suivre. Il faut donc se garder de traduire avec Ostervald : « Il parlait *en* bénissant Dieu. »

V. 65. A la vue de ce miracle, la surprise se change en crainte. Et cette impression se répand, avec le bruit de ces faits, dans toute la contrée. C'est là plus particulièrement le sens de la leçon de ℵ, qu'il est impossible cependant d'adopter au point de vue critique. — V. 66, on ne racontait pas seulement, on prenait à cœur : c'étaient les premières émotions de l'ère messianique. — La leçon alexandrine καὶ γάρ : *car aussi la main du Seigneur était avec lui,* quoique adoptée par Tischendorf, nous paraît insoutenable. Que l'on mette en effet ce *car* dans la bouche du narrateur ou dans celle des gens qui font la question précédente, il force dans les deux cas à rapporter ces mots : *la main du Seigneur était avec lui,* à toutes les circonstances qui viennent d'être racontées, tandis que, d'après le sens naturel de l'imparfait ἦν, *était,* ces mots s'appliquent à toute l'enfance de Jean-Baptiste. Ce *car* a été ajouté à tort dans le but de faire de cette réflexion le motif de la question précédente. Non seulement le T. R. a pour lui la majorité des Mjj., mais il est appuyé spécialement par l'accord de l'*Alexandrinus* et de la *Peschito,* qui est toujours un critère digne d'attention. — Le développement de cet enfant s'opérait avec une assistance divine marquée, et le caractère de cette coopération était la *puissance.* La *main* est, ici comme d'ordinaire, l'emblème de la force.

Ces derniers mots forment le premier de ces points de repos que nous rencontrerons souvent dans le cours de notre évangile et qui se retrouvent dans le livre des Actes. C'est, d'un seul trait de plume, le tableau de toute l'enfance de Jean-Baptiste. Comp. v. 80, qui décrira par une formule correspondante sa jeunesse.

III. — *Le cantique :* v. 67-80.

On pourrait supposer que Zacharie a composé le cantique suivant à la vue des progrès religieux et moraux de l'enfant ou à l'occasion de quelque fait particulier dans lequel la force divine se signala en lui dans le cours de son enfance. Cependant nous sommes conduits à une autre supposition par la relation évidente entre les premiers mots du cantique : *Béni soit le Seigneur,* et l'expression dont l'évangéliste s'est servi au v. 64 : *Il parlait, bénissant Dieu.* Cette parole, qui s'était formée à la longue dans le cœur du prêtre pendant le temps de son silence, sortit solennellement de ses lèvres, au moment où la parole lui fut rendue, comme le métal s'écoule du creuset où il a été fondu, au moment où l'issue lui est frayée. Au v. 64, Luc s'est contenté d'indiquer la place du cantique, afin de ne pas interrompre la narration, et il a renvoyé à la fin du récit ce cantique lui-même comme ayant une valeur indépendante du moment où il avait été prononcé.

Nous remarquons, dans l'hymne de Zacharie, la même marche que dans l'allocution d'Elisabeth. Le sentiment théocratique éclate le premier : Zacharie rend grâces pour l'arrivée des temps messianiques (v. 68-75). Puis, le sentiment paternel se fait jour dans une sorte de parenthèse : le père exprime sa joie du rôle glorieux accordé à son fils dans cette grande œuvre (v. 76 et 77) ; enfin, l'action de grâces pour la venue du Messie et son œuvre de salut déborde de nouveau et clôt le cantique (v. 78 et 79).

La caractère pneumatique de cette parole ressort de cet exposé même. Il n'appartient qu'à l'Esprit saint de faire de l'émotion psychique la plus légitime, du sentiment paternel, une simple annexe du sentiment théocratique.

1° V. 67-75. — Zacharie rend grâces d'abord pour la

venue du Messie (v. 67-70) ; puis pour le salut que sa présence va procurer (v. 71-75).

V. 67-75 [1]. « *Et Zacharie, son père, fut rempli du Saint-Esprit et prophétisa, disant :*

68 *Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et délivré son peuple,* 69 *et nous a suscité une corne de salut dans la maison de David, son serviteur,* 70 *selon qu'il en avait parlé par la bouche de ses saints prophètes qui ont été de tout temps ;* 71 *délivrance de nos ennemis et de la main de tous ceux qui nous haïssent,* 72 *pour exercer sa miséricorde envers nos pères et se souvenir de son alliance sainte,* 73 *du serment qu'il a fait à Abraham, notre père,* 74 *de nous accorder qu'après avoir été délivrés de la main de nos ennemis,* 75 *nous le servirions sans crainte dans la pureté et la justice, en sa présence, tous les jours de notre vie.* »

Les aoristes *a suscité, délivré,* proviennent du sentiment que le fait de l'incarnation est déjà accompli. Le terme *visité* rappelle l'absence de Dieu pendant les quatre cents ans durant lesquels la voix prophétique avait été muette et le ciel fermé. Aux expressions abstraites du v. 68, en succède, au v. 69, une plus concrète. Zacharie s'enhardit à désigner le Messie lui-même. Il l'appelle *corne de salut*. Cette image de *corne* est fréquente dans l'Ancien Testament, où elle est déjà appliquée au Messie : *Je susciterai une corne à David* (Ps. CXXXII, 16). Pour l'expliquer, il ne faut songer ni aux cornes de l'autel, que cherchaient à saisir les criminels, ni, et encore moins, aux cornes dont on ornait les casques ; elle est empruntée aux cornes du taureau, dans lesquelles réside

[1] V. 70. ℵ B L W^c Δ quelques Mnn. Or. omettent των après αγιων. — V. 74. ℵ B L W^c quelques Mnn. Or. omettent ημων. — V. 75. B L : ταις ημεραις, au lieu de τας ημερας. — ℵ A B C D et 11 autres Mjj. 40 Mnn. Syr. It. omettent της ζωης que lit T. R. avec 7 Mjj. Or.

la force de cet animal. Cette image est naturelle chez un peuple agriculteur. Le terme ἤγειρε, *a suscité*, s'applique bien à un produit organique, comme la corne. De même que la force de l'animal se concentre dans sa corne, ainsi dans le Messie se concentrera toute la puissance libératrice accordée à la famille de David en faveur du peuple. Ce verset suppose que Zacharie envisageait Marie comme une descendante de David.

Dans le v. 70, Zacharie fait ressortir la grandeur de cette apparition, en rappelant les nombreuses et antiques promesses dont elle a été l'objet. Qu'on lise ou qu'on retranche l'article τῶν, ἁγίων, *saints*, est en tout cas un simple adjectif, et il ne faut point traduire : « de ses saints de tout temps qui ont été prophètes ; » ce qui supposerait que tous les saints ont prophétisé. Si on lit τῶν, ce mot n'est en tout cas que le point d'appui destiné à soutenir le déterminatif ἀπ'αἰῶνος. L'épithète *saints* caractérise les prophètes comme organes, non d'une parole humaine et par conséquent profane, mais d'une révélation divine. La sainteté est le trait distinctif de tout ce qui émane de Dieu. Qu'on juge, par l'impression que produirait sur nous la proximité certaine de l'avénement de Christ, de l'émotion que dut produire sur le cœur des assistants cette pensée : le Messie est là ; l'histoire longtemps suspendue reprend sa marche et touche à son terme.

Dans les v. 71-75, Zacharie décrit l'œuvre de ce Messie.

L'explication la plus naturelle de σωτηρίαν, *la délivrance*, est de faire de ce mot l'apposition du terme : *corne de salut* (v. 69). L'idée de salut peut aisément être substituée à celle de sauveur. — L'idée de salut, ainsi relevée dans le premier mot, est déployée, dans tout son contenu, jusqu'au v. 75. Les deux termes *nos ennemis* et *ceux qui nous haïssent* peuvent n'être pas tout à fait synonymes. Le premier

désigne les dominateurs païens; le second pourrait bien comprendre aussi les tyrans indigènes, Hérode et son parti, odieux aux vrais Israélites. — En accordant cette délivrance, Dieu *fait miséricorde* (v. 72) non seulement aux vivants, mais aux morts, qui attendent dans une sorte de malaise l'accomplissement des promesses, bien plus des *serments* de Dieu. Sur cette idée, voir à I, 17; pour l'infinitif μνησθῆναι, à v. 54; pour la tournure ποιεῖν μετά, à v. 58. — Ὅρκον (v. 73) est apposition de διαθήκης. L'accusatif est amené par le pronom ὅν. Cette attraction s'explique d'autant mieux que μνᾶσθαι est construit dans les LXX indifféremment avec l'accusatif et le génitif. — L'infinitif *pour donner* exprime le terme longtemps attendu du développement de la prophétie, développement que semble destiné à figurer cette longue période. — L'article τοῦ caractérise l'infinitif δοῦναι comme le but voulu et déterminé dès le commencement. Grammaticalement, il dépend de ὅρκον; logiquement, de tout ce qui précède. — Dans la phrase suivante, il faut remarquer le rapport de ῥυσθέντας à λατρεύειν : *après avoir été délivrés, servir Dieu :* le but, c'est le culte parfait; la délivrance politique n'en est que le moyen. L'adoration parfaite exige la sécurité extérieure. Le Messie va régner : plus d'Antiochus Epiphane pour profaner le sanctuaire, ni de Pompée pour le violer! Nous trouvons ici dans toute sa pureté l'idéal du salut tel que le trace l'Ancien Testament et que le concevait aussi le fils de Zacharie, le précurseur. Il a pour trait saillant l'union étroite des deux délivrances religieuse et politique. Ce salut consiste dans une théocratie puissante, élevée sur le fondement de la conversion nationale. Ce programme fut précisément ce qui empêcha Jean-Baptiste de s'identifier avec le cours que prirent les choses pendant le ministère de Jésus. Comment serait-il admissible qu'après que l'incrédulité d'Israël eut ainsi creusé un abîme entre l'attente et

l'histoire, un écrivain postérieur, faisant parler Zacharie à sa guise, lui eût mis dans la bouche ce programme emprunté à l'attente naïve des premiers jours!

On a distingué (v. 75) ὁσιότης, *pureté*, et δικαιοσύνη, *justice* de plusieurs manières. Bleek et d'autres rapportent le premier de ces termes à la disposition intérieure, le second à la conduite extérieure. Mais la justice, dans l'Ecriture, comprend plus que l'acte extérieur. D'autres rapportent le premier aux relations avec Dieu, le second aux relations avec les hommes. Mais la justice comprend aussi la relation de l'homme avec Dieu. Il nous paraît plutôt que la *pureté,* ὁσιότης, est une qualité négative, l'absence de taches, et la *justice*, δικαιοσύνη, une qualité positive, la présence de toutes les vertus religieuses et morales qui rendent le culte agréable à Dieu. Comp. Eph. IV, 24.— Les autorités décident en faveur du retranchement des mots τῆς ζωῆς, lors même que la traduction française ne peut se passer de ces mots. — Au temps de la captivité, le prophète-sacrificateur Ezéchiel contempla sous l'image d'un *temple* de dimensions parfaites la théocratie accomplie (Ezéch. XL-XLVIII). Ici, le sacrificateur-prophète Zacharie contemple le même idéal sous l'image d'un *culte* sans tache et non interrompu. L'Esprit saint adapte la forme de ses révélations aux préoccupations naturelles de ceux qui en sont les organes.

2° V. 76-77. — De la hauteur qu'il vient d'atteindre, Zacharie laisse tomber son regard sur le petit enfant qui repose devant lui, et il lui assigne son rôle dans l'œuvre qui commence. Le v. 76 se rapporte à sa personne, le v. 77 à sa mission. Les mots : *Béni soit le Seigneur!* qui forment le texte du cantique, dominent aussi cette partie.

V. 76 et 77 [1]. « *Et toi, petit enfant, tu seras appelé pro-*

[1] V. 76. ℵ B C D L R lisent δε après και συ. — ℵ B Or. : ενωπιον

phète du Très-Haut. Car tu marcheras devant la face du Seigneur pour préparer ses voies, 77 *afin de donner à son peuple la connaissance du salut par la rémission de leurs péchés.* »

La leçon καὶ σύ, *et toi,* associe par une douce transition le précurseur à l'œuvre divine. La leçon alexandrine καὶ σὺ δέ, *mais toi,* fait ressortir plus fortement, trop fortement sans doute, cette personnalité secondaire; elle a contre elle non seulement les 16 autres Mjj., mais encore la *Peschito,* l'*Itala,* Irénée et Origène, et doit par conséquent être rejetée. Le titre de *prophète du Très-Haut* place simplement Jean-Baptiste dans ce chœur des prophètes dont Zacharie a parlé v. 70 ; Jésus lui assignera plus tard une place plus haute. — En disant : *le Seigneur,* Zacharie ne peut penser qu'au Messie. C'est ce que prouvent le προ, *devant lui,* dans προπορεύσῃ, et le αὐτοῦ, *ses voies.* Mais il ne pourrait le désigner de ce nom, s'il ne voyait, avec Malachie, dans sa venue l'apparition de Jéhovah (comp. I, 17. 43; II, 11). La seconde proposition est une combinaison des deux propositions Es. XL, 3 (ἑτοιμάσαι) et Mal. III, 1 (προπορεύσῃ), prophéties qui se trouvent aussi combinées Marc I, 2. 3. L'article τοῦ devant δοῦναι, *pour donner*, caractérise le but définitif. Cette parole jette une vive lumière sur le but du ministère définitif de Jean-Baptiste. Pourquoi faire précéder le ministère du Messie de celui d'un autre envoyé divin? Parce que la notion même du salut était faussée en Israël et qu'elle devait être rectifiée avant que le salut se réalisât. Un patriotisme charnel et haineux s'était emparé du peuple et de ses chefs, et l'idéal d'une délivrance purement politique s'était substitué à celui d'un salut moral. Si la notion du

au lieu de προ προσωπου. — V. 77. A C M O R U quelques Mnn. lisent ημων au lieu d'αυτων.

salut n'eût pas été ramenée à sa pureté scripturaire avant d'être réalisée par le Messie, non seulement celui-ci aurait dû employer à accomplir cette tâche préalable une grande partie du temps qui lui était accordé ; mais encore on n'eût pas manqué de lui reprocher d'inventer une théorie de salut à l'usage de son impuissance à en réaliser une autre. Il fallait donc un autre personnage, divinement légitimé, qui rappelât au peuple que la perdition ne consistait pas dans l'assujettissement aux Romains, mais dans la condamnation divine, et que le salut par conséquent n'était pas l'émancipation temporelle, mais le pardon des péchés. Rétablir dans le peuple la notion d'un salut consistant dans ce pardon, c'était donc bien frayer la voie à Jésus qui devait réaliser ce salut-là et non un autre. Les derniers mots : *par le pardon des péchés* dépendent immédiatement du mot σωτηρίας, *salut ;* salut *par,* c'est-à-dire *consistant dans.* L'article τῆς est supprimé devant ἐν ἀφέσει, comme cela arrive lorsque le déterminatif ne forme, avec le mot dont il dépend, qu'une seule et même notion. — Le pronom αὐτῶν se rapporte à tous les individus compris dans l'idée collective de *peuple.* Les autorités qui lisent ἡμῶν sont insuffisantes. — Les mots *à son peuple* montrent qu'Israël, quoique peuple de Dieu, était aveuglé à l'endroit du salut. A ce peuple, qui croyait n'avoir besoin que d'élévation, Jean-Baptiste dut montrer qu'il n'était pas moins souillé que les païens, et qu'il avait aussi bien qu'eux besoin du pardon divin. Ce fut précisément le sens du baptême auquel il appela les Juifs.

3° V. 78 et 79. — Après cet épisode, Zacharie revient au sujet principal de son cantique, le Messie et son œuvre ; et, dans un admirable tableau final, il décrit la richesse de cette apparition et des bienfaits qu'elle apporte.

V. 78 et 79 [1]. « *Par les entrailles de la miséricorde de*

[1] V. 78. ℵ B L : επισκεψεται, au lieu d'επεσκεψατο.

notre Dieu, par lesquelles l'Orient d'En-Haut nous a visités, 79 *pour resplendir sur ceux qui sont assis dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort, pour diriger nos pas au chemin de la paix.* »

Zacharie remonte à la source suprême d'où ce torrent de grâce a jailli sur la terre : la miséricorde divine. Cette idée se rattachait naturellement à celle de pardon (v. 77), comme l'exprime le διά avec l'accusatif, qui signifie proprement : *en raison de.* Nous avons dû traduire par la préposition *par.* — Les *entrailles* sont dans l'Ecriture le siége de toutes les émotions sympathiques. Σπλάγχνα répond à רחמים. — Le futur ἐπισκέψεται, *visitera,* dans quelques alex., est évidemment une correction due à cette réflexion que le Christ n'était pas encore né au moment où Zacharie parlait. Et de tels exemples ne parviennent pas à troubler la foi des critiques à l'autorité des Mss. alexandrins !

Toutes les images du tableau v. 78-79 paraissent être empruntées à la comparaison suivante : Une caravane erre perdue au désert ; les malheureux pèlerins, surpris par la nuit, se sont assis, et, au milieu de cette obscurité affreuse, attendent la mort. Tout à coup un astre éclatant se lève à l'horizon et illumine toute la plaine ; les voyageurs, ranimés à ce spectacle, se lèvent, et retrouvent le chemin qui les conduit au but désiré. — Le substantif ἀνατολή, *le lever,* que l'on est convenu de traduire ici par *l'orient,* a deux sens dans les LXX. Il est employé pour rendre le nom צמח, *germe,* par lequel Jérémie et Zacharie désignent le Messie. Ce sens du mot ἀνατολή est étranger au grec profane. Mais ce terme est aussi employé dans les LXX pour exprimer le lever d'un astre, le lever de la lune (Es. LX, 19), conformément au sens du verbe ἀνατέλλειν. Es. LX, 1 : « *La gloire du Seigneur s'est levée* (ἀνατέταλκεν) *sur toi.* » Mal. IV, 2 : « *Le soleil de justice se lèvera* (ἀνατελεῖ) *sur vous.* » C'est le

sens du mot ἀνατολή dans le bon grec. C'est aussi celui qui doit être appliqué ici. Cela résulte de l'emploi du verbe *nous a visités,* qui peut bien se dire d'un astre, mais non d'un germe, ainsi que des images suivantes, *luire* et *diriger* (v. 79). Le déterminatif *d'en-haut* convient aussi beaucoup mieux à l'image d'un astre qu'à celle d'une plante qui germe. Sans doute les deux expressions *d'en-haut* et *se lever* semblent en désaccord l'une avec l'autre. Mais le terme *d'en-haut* est inspiré par l'idée de *visiter* qui précède : c'est du sein des entrailles divines que descend cet astre, et il ne se lève sur l'humanité, et comme homme, qu'à la condition d'être descendu. Il a dû se faire petit enfant avant de devenir le Messie. Bleek ne peut se décider à repousser entièrement ce sens d'ἀνατολή qui saute aux yeux; mais il prétend seulement le combiner avec celui de *germe,* en admettant un jeu de mots roulant sur cette double image d'un germe qui pousse et d'un astre qui se lève; et comme il n'existe pas de mot hébreu qui comporte ce double sens, il tire de ce passage la grave conséquence critique que ce cantique, et par suite tous les autres contenus dans ces deux chapitres, ont été rédigés primitivement non en araméen, mais en grec; ce qui fait assez naturellement tomber leur authenticité. Mais toute cette explication n'est qu'un jeu de l'imagination de Bleek. Rien, dans le texte, n'indique l'intention de l'auteur de faire ici un jeu de mots; et, comme nous l'avons vu, aucune des images employées n'est compatible avec le sens de germe.

Les expressions du v. 79 sont empruntées à Es. IX, 1; LX, 2. Les *ténèbres* sont l'emblème de l'éloignement de Dieu et de l'ignorance spirituelle qui l'accompagne. Ces ténèbres sont une *ombre de mort,* parce qu'elles précèdent la perdition, comme l'obscurcissement de la vue chez le mourant prélude à la nuit de la mort. Le terme *assis* dési-

gne un état d'épuisement et de désespoir. L'astre qui brille soudain remet la caravane sur pied (τοὺς πόδας) et l'aide à retrouver la voie. — Le *chemin de la paix* désigne le moyen de la réconciliation avec Dieu, principe de toutes les autres bénédictions spirituelles et temporelles. Εἰρηνή répond à שלום, mot par lequel la langue hébraïque désigne la plénitude des biens qui répondent aux besoins de l'homme, la pleine prospérité.

V. 80. La conclusion historique, v. 80, répond à celle du v. 66. Comme celle-ci esquissait d'un trait de plume l'enfance de Jean, celle-là est le tableau de son adolescence et nous conduit jusqu'au moment où il commença son ministère. Le terme *il croissait* se rapporte à son développement physique, et l'expression suivante : *il se fortifiait en esprit,* à son développement spirituel, c'est-à-dire religieux, moral et intellectuel. Le trait dominant de ce développement était la force, l'énergie *(se fortifiait en esprit)*. Luc entend sans doute par là la puissance de la volonté sur les instincts et les penchants du corps. *L'esprit* est ici certainement celui de Jean lui-même ; mais, quand l'homme se développe d'une manière normale, l'esprit ne s'épanouit qu'en entrant en communication avec l'Esprit divin, comme la fleur qui n'éclôt qu'en contact avec la lumière.

Ce développement spirituel de Jean n'était dû à aucune influence humaine. Car l'enfant vivait *dans les déserts*. Il s'agit ici probablement du désert de Juda, voisin d'Hébron, contrée inhabitée, dont le sol profondément crevassé donne passage à quelques ruisseaux qui vont se jeter dans la mer Morte. Ce pays, riche en grottes, a été de tout temps le refuge des anachorètes. Au temps de Jean-Baptiste, il s'y trouvait probablement des couvents esséniens ; car l'histoire dit positivement que ces cénobites habitaient sur les deux rives de la mer Morte. On a conclu de notre passage que

Jean, pendant ses séjours au désert, aurait fréquenté ces sages et reçu leurs leçons. Cette opinion est en tout cas opposée à l'intention du texte, qui est précisément d'attribuer à Dieu seul l'initiative du développement du précurseur. Mais il y a plus. Si Jean a été instruit par les Esséniens, il faut admettre que l'unique parti qu'il a tiré de leurs enseignements a été d'en prendre sur tous les points le contre-pied. Les Esséniens avaient renoncé à toute tendance messianique : l'âme de la vie et du ministère de Jean a été l'attente du Messie et la préparation de son œuvre. Les Esséniens plaçaient le siége du péché dans la matière : Jean, par ses énergiques appels à la conversion, montre assez qu'il le place dans la volonté. Les Esséniens platonisaient : Jean est un Juif tout d'une pièce. Les Esséniens se retiraient de la société et se livraient à la contemplation mystique : Jean, au signal d'en-haut, se jette hardiment au milieu du peuple et prend jusqu'à la fin la part la plus active et la plus courageuse aux affaires de son pays. Que si, après cela, quelques analogies existent entre lui et eux, l'originalité de Jean est assez démontrée pour qu'on ne puisse pas les attribuer à l'imitation ; elles découlent de la tentative commune d'opérer une réforme dans le judaïsme dégénéré. Le rapport de Jean aux Esséniens est à peu près celui de Luther aux mystiques du moyen-âge. Du côté des Esséniens, des mystiques, la tentative humaine qui atteste le besoin ; du côté de Jean, de Luther, l'œuvre divine qui le satisfait. — Le pluriel abstrait *dans les déserts*, prouve que le but de cette remarque est moral, nullement géographique. — Le mot ἀνάδειξις, *présentation*, désigne l'installation d'un employé dans sa charge, sa présentation officielle à ses administrés. L'auteur sous-entendu de cet acte est évidemment Dieu. Il ressort de III, 2, et de Jean I, 31-33, qu'une communication directe d'en-haut, une théophanie peut-être,

comme celle qui rappela Moïse du désert, fut pour Jean le signal de l'entrée dans son œuvre. Mais nous ne possédons aucun *récit* de cette scène, qui se passa entre Dieu et son envoyé. Nos évangélistes ne racontent que là où ils savent.

CINQUIÈME RÉCIT

II, 1-20.

La naissance du Sauveur.

Il existait désormais au sein de l'humanité viciée un être pur, sur lequel le regard de Dieu reposait avec une satisfaction sans mélange. Associées à la contemplation divine, les intelligences célestes voyaient déjà jaillir de ce foyer les ondes lumineuses qui devaient pénétrer à la longue tout l'univers moral. La seconde création, l'union de Dieu et de la créature, commençait à s'accomplir dans cet être, pour s'étendre de lui à toute l'humanité, et embrasser enfin le ciel même, qui lui aussi doit être réuni avec nous sous un seul et même chef, et adorer notre Seigneur Jésus-Christ comme son Seigneur (Col. I, 20; Eph. I, 10; Phil. II, 9-11). C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour apprécier le récit suivant: 1° Jésus naît (v. 1-7); 2° Les anges célèbrent cette naissance (v. 8-14); 3° Les bergers la constatent et la publient (v. 15-20).

I. — V. 1-7.

V. 1 et 2 [1]. — Les mots : *dans ces jours-là*, nous reportent aux temps qui suivirent la naissance de Jean-Baptiste, et donnent évidemment à la remarque I, 80 le caractère

[1] V. 2. ℵ B D omettent η après αυτη. — Au lieu de απογραφη πρωτη εγενετο, ℵ* lit απογραφη εγενετο πρωτη, et D : εγενετο απογραφη πρωτη. — Au lieu de Κυρηνιου, A : Κηρυνιου. B* : Κυρεινου. B³ It. Vg. : Κυρινου (Cyrino).

d'une anticipation.— Δόγμα désigne, dans le grec classique, tout *édit* de l'autorité reconnue. L'emploi du mot ἐξελθεῖν, *sortir,* dans le sens d'*être publié*, répond à celui de יצא Dan. IX, 2-3. Le terme ἀπογραφή, *descriptio*, désigne chez les Romains l'inscription sur la tabelle officielle du nom, de l'âge, de la profession et de la fortune de chaque chef de famille, ainsi que du nombre de ses enfants, et cela en vue de la fixation de l'impôt. La taxation fiscale qui suivait était plus spécialement désignée par le terme ἀποτίμησις. — Mais la critique élève contre la vérité de ce fait, mentionné v. 1, plusieurs objections : 1° Aucun historien du temps ne mentionne un tel décret d'Auguste ; 2° A supposer qu'Auguste eût rendu un pareil édit, il n'eût été applicable ni aux Etats d'Hérode, en général, ni à la Judée, en particulier, puisque cette contrée ne fut réduite en province romaine que 10 à 11 ans plus tard, l'an 6 de notre ère ; 3° Un édit romain, exécuté dans les Etats d'Hérode, eût dû l'être d'après les formes romaines ; or de celles-ci il ne résultait nullement pour Joseph l'obligation de se rendre à Bethléem ; car, d'après la loi romaine, l'enregistrement avait lieu à l'endroit du domicile ou de la naissance, et nullement dans le lieu d'origine de la famille ; 4° Admettant même le devoir du déplacement pour Joseph, cette obligation ne s'étendait point à Marie, qui, comme femme, n'était pas soumise à l'enregistrement.

Pour faire tomber quelques-unes de ces difficultés, Hug a restreint le sens des mots : *toute la terre*, à la Palestine. Mais la relation de cette expression avec le nom *César-Auguste,* ne permet pas d'accepter cette explication, qui d'ailleurs laisse subsister plusieurs des difficultés indiquées.

Pour le lecteur à qui le récit de Luc inspire quelque confiance et qui cherche à résoudre les difficultés, nous croyons que la solution résultera des faits suivants :

Dès le commencement de son règne, Auguste visa à la centralisation toujours plus forte de l'empire. Déjà sous Jules-César avait été entrepris, en vue d'une répartition plus exacte de l'impôt, un grand travail statistique, le cadastre complet de l'empire, *descriptio orbis*. Ce travail, qui dura 32 ans, ne fut achevé que sous Auguste [1]. Ce prince ne cessa de travailler dans la même direction. Après sa mort, Tibère fit lire dans le sénat, conformément aux ordres renfermés dans le testament d'Auguste, un document statistique qui s'appliquait non seulement à l'empire proprement dit, mais aussi aux royaumes alliés, catégorie à laquelle appartenaient les Etats d'Hérode. Ce document, appelé *Breviarium totius imperii*, était écrit tout entier de la propre main d'Auguste [2]. Il indiquait « le nombre des citoyens et *des alliés sous les armes*, celui des flottes des royaumes, des provinces, *des tributs ou impôts*. » La rédaction de ce document suppose évidemment des renseignements qui ne pouvaient provenir que d'un travail statistique comprenant non seulement l'empire proprement dit, mais encore les Etats alliés. Auguste avait donc dû se faire donner par chaque souverain l'indication de la population de ses Etats ; et Hérode, dont le royaume était au nombre des *regna reddita*, n'avait pu refuser de concourir pour sa part à ce travail. — Le silence des historiens relativement aux mesures administratives que suppose ce fait, ne prouve absolument rien. Wieseler donne une foule d'exemples d'omissions semblables. Le grand travail statistique ordonné par Jules-César et dont personne ne saurait douter, n'est signalé par aucun historien du temps [3]. Josèphe, dans la

[1] Voir l'ouvrage récent de Wieseler : *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien*, etc., 1869, p. 23.

[2] Tacite, *Ann.* I, 11. Suétone, *Octav.* c. 27. 28. 101.

[3] Wieseler, ouvr. cité, p. 51.

Guerre juive, écrite avant les *Antiquités*, en faisant le récit du gouvernement de Coponius, ne mentionne pas même le cens de Quirinius [1]. Puis, il ne faut pas oublier que l'une de nos principales sources pour la vie d'Auguste, Dion Cassius, offre précisément une lacune pour les années 748-750 U. C.—Ce silence d'ailleurs est surabondamment compensé par les données positives que nous trouvons chez des écrivains postérieurs. Ainsi Tertullien parle comme d'un fait notoire, « de cens accomplis en Judée sous Auguste, par Sentius Saturninus [2], » c'est-à-dire de 744-748 U. C., par conséquent peu de temps avant la mort d'Hérode en 750. Les rapports de Cassiodore et de Suidas ne laissent aucun doute sur les grands travaux statistiques accomplis par les ordres d'Auguste [3]. Le second dit expressément : « César-Auguste ayant choisi vingt hommes d'entre les plus excellents, les envoya dans toutes les contrées *des peuples soumis* (τῶν ὑπηκόων) et leur fit faire l'enregistrement (ἀπογραφάς) des hommes et des biens (τῶν τε ἀνθρώπων καὶ οὐσιῶν). » Il y a là des détails qui ne sauraient provenir de Luc. Et si la tâche de ces commissaires se rapportait spécialement, comme le dit Suidas, aux *peuples soumis*, on comprend d'autant plus aisément la non-mention de cette mesure chez les historiens du temps.

On s'étonne d'un édit d'Auguste, relatif aux Etats d'Hérode. Mais Hérode n'était que très-relativement indépendant. On ne connaît pas de monnaie frappée en son nom ; l'argent circulant dans ses Etats était romain [4]. Dès les

[1] *Ibid.*, p. 95.

[2] « *Sed et census constat actos sub Augusto.... in Judæa per Sentium Saturninum.* » (*Adv. Marc.* IV, 19). Le mot *constat* paraît faire allusion à des documents publics; et le détail *par Sentius Saturninus* prouve que ses sources sont indépendantes de Luc.

[3] Wieseler, p. 53.

[4] Wieseler, p. 86.

temps de la prise de Jérusalem par Pompée, les Juifs payaient aux Romains un double tribut, une redevance par tête et un impôt foncier [1]. Aussi Tacite mentionne-t-il les réclamations de la Syrie et *de la Judée* contre les impôts qui pesaient sur elles. Bien plus, les Juifs avaient dû récemment prêter individuellement serment d'obéissance à l'empereur (Jos. *Antiq.* XVII, 2, 4). L'application d'un décret d'Auguste aux Etats d'Hérode, simple vassal de l'empereur, ne présente donc rien d'improbable. Seulement il est évident que l'empereur, dans l'exécution de l'édit, aura respecté la souveraineté du roi des Juifs, et n'aura rien fait que par son intermédiaire. C'était d'ailleurs l'usage constant des Romains, surtout dans les mesures fiscales, d'agir toujours par les autorités locales, et en se conformant autant que possible aux usages nationaux [2]. Auguste ne se sera pas départi de cette méthode vis-à-vis d'Hérode, qui fut en général l'objet de ses faveurs. — Et cette observation fait tomber une autre objection, celle que, d'après la coutume romaine, Joseph n'avait point à se rendre dans le lieu d'où sa famille était originaire, puisque l'inscription se faisait à l'endroit du domicile. Mais la coutume romaine ne prévalut point ici. Conformément au reste d'indépendance dont jouissait encore la Judée, le cens réclamé par l'empereur s'exécuta selon la forme juive. Celle-ci s'adaptait sans doute à l'ancienne constitution par tribus et par familles, qui était la base de l'organisation israélite : c'était la forme à la fois la plus simple, puisque la plupart des familles demeuraient encore dans leurs propriétés héréditaires, et la plus sûre, puisque les familles qui s'étaient déplacées devaient tenir à

[1] Wieseler, p. 73 et suiv.

[2] Comp. sur ce point les ouvrages récents de Huschke *(Ueber den Census der Kaiserzeit)* et de Marquardt *(Handbuch der römischen Alterthümer)*.

resserrer un lien dont pouvaient dépendre pour elles des questions d'héritage et d'autres droits encore [1]. Ce qui distingua le cens de Quirinius, 10 ans plus tard, de tout ce qui s'était fait précédemment de semblable, ce fut précisément que cette fois l'autorité romaine fonctionna *comme telle*, sans l'intermédiaire du pouvoir national et des coutumes juives. Alors enfin le peuple sentit jusqu'au vif la réalité de son assujettissement.

Quant à Marie, on peut s'expliquer sans peine les motifs qui la portèrent à accompagner Joseph. Si, au v. 5, on fait dépendre les mots *avec Marie*, spécialement du verbe *pour être enregistrée*, on peut s'expliquer le fait par la circonstance que, d'après le droit romain, les femmes, chez les peuples conquis, étaient soumises à l'impôt personnel. Ulpien dit même expressément *(De censibus)* : « qu'en *Syrie* (ce terme comprend la Palestine), les hommes sont soumis à la capitation dès la 14e année, *les femmes* dès la 12e à la 60e. » Peut-être, pour que leur âge pût être constaté, les femmes étaient-elles parfois appelées à se présenter en personne. Ou bien l'on peut supposer que Marie était l'unique représentante d'une des branches de sa tribu, une *fille héritière*, ce qui l'obligeait à comparaître en personne. Il est possible encore que, par l'inscription de son nom, elle tînt à constater encore une fois, en vue de son fils, sa descendance de la famille de David. Mais on peut aussi rattacher les mots *avec Marie* au verbe : *il monta*. Les motifs qui devaient engager Marie à accompagner Joseph dans ce voyage se présentent facilement à l'esprit. D'où vient que, dans tout le cours de l'histoire évangélique, on ne voit pas la moindre flétrissure attachée à la réputation de Marie et à la naissance de son fils, lors même que six mois seulement,

[1] Wieseler, p. 66. 67.

comme nous le verrons, s'étaient écoulés entre son mariage et cette naissance? Cette circonstance s'explique précisément par ce voyage qui éloigna providentiellement Joseph et Marie de Nazareth, et pour un temps assez long, au moment même de la naissance de Jésus ; Marie dut reconnaître le doigt de Dieu dans l'événement qui forçait Joseph à s'éloigner en ce moment, et s'empresser de l'accompagner.

Mais une difficulté bien plus grave que les précédentes s'élève à l'occasion du v. 2. Si l'on traduit ce v. comme on le fait d'ordinaire : « *Ce cens, qui fut le premier, eut lieu lorsque Quirinius gouvernait la Syrie*, » il faut supposer, en raison de ce qui précède, que Quirinius a rempli cette charge avant la mort d'Hérode. Mais l'histoire prouve que Quirinius n'est devenu gouverneur de Syrie qu'en l'an 4, et qu'il n'a exécuté le dénombrement qui porte son nom qu'en l'an 6 de notre ère, après la destitution d'Archélaüs, fils et successeur d'Hérode, c'est-à-dire dix ans au moins après la naissance de Jésus. A la mort d'Hérode, c'était Varus qui gouvernait la Syrie. — On a essayé de résoudre cette difficulté en corrigeant le texte : Théodore de Bèze, en faisant du v. 2 une interpolation ; Michaëlis, en ajoutant les mots πρὸ τῆς après ἐγένετο : « Ce dénombrement eut lieu *avant celui* qu'exécuta Quirinius. . . [1]» Ce sont là des conjectures sans fondement. — Ou bien l'on a essayé de donner au mot πρώτη, *premier*, un sens plus ou moins inusité. C'est ainsi que quelques-uns traduisent ce mot dans le sens qu'a parfois *primus* en latin, et qu'a régulièrement *erst* en allemand: « Ce cens *ne* s'exécuta *que* lorsque. . . *(prima accidit cum, geschah erst als.)* » Un tel latinisme est difficilement admissible. Et d'ailleurs si l'exécution n'avait pas

[1] Dans ce sens il eût mieux valu proposer de *substituer* πρὸ τῆς à πρώτη, en admettant la place qu'occupe ce dernier mot dans le texte de ℵ et de D.

immédiatement suivi l'édit (comme le suppose cette traduction), comment cet édit aurait-il motivé le déplacement de Joseph et la naissance de Jésus à Bethléem, encore sous le règne d'Hérode ?

Une interprétation du mot πρώτη qui n'est guères moins forcée, a été admise par Tholuck, Ewald, Wieseler (qui la maintient et la défend longuement dans son dernier ouvrage), de Pressensé (dans sa *Vie de Jésus)*. S'appuyant sur Jean I, 15 : πρῶτός μου ; XV, 18 : πρῶτον ὑμῶν, ils donnent à πρώτη le sens de προτέρα, et expliquent πρώτη ἡγεμονεύοντος comme s'il y avait πρότερον ἢ ἡγεμονεύειν ; ce qui conduit à la traduction suivante : « Ce dénombrement eut lieu *avant que* Quirinius. . . » On cite, dans les LXX, Jér. XXIX, 2 : ὕστερον ἐξέλθοντος Ἰεχονίου, « après que Jéchonias fut sorti, » et chez Platon : ὕστεροι ἀφίκοντο τῆς ἐν Μαραθῶνι μάχης γενομένης, « *ils arrivèrent après que la bataille de Marathon avait eu lieu.* » Mais ce cumul de deux irrégularités, l'emploi du superlatif pour le comparatif et celui de l'adjectif comparatif pour l'adverbe, n'est-il pas inadmissible chez un écrivain tel que Luc, dont le style est à l'ordinaire parfaitement lucide, surtout si l'on prétend encore, avec Wieseler, après avoir donné à πρώτη le sens du comparatif, lui conserver son sens de superlatif : « Ce dénombrement eut lieu *comme premier et avant que*. . . » (p. 33). Ceci passe décidément toutes les bornes du possible, quoi qu'en disent les hautes autorités philologiques, sur l'assentiment desquelles cet auteur croit pouvoir s'appuyer [1]. — Un autre essai d'interprétation, proposé par Ebrard, part d'une distinction entre le sens d'ἀπογράφεσθαι (v. 1) et d'ἀπογραφή (v. 2). Le premier de ces deux termes désignerait l'enregistrement, le second la taxation pécuniaire qui en résultait (l'ἀποτίμησις) ; et cette

[1] MM. Curtius, à Leipsig, et Schömann, à Greifswald.

différence de sens serait indiquée par le pronom αυτη, qu'il faudrait lire αὐτή *(ipsa)*, et non αὕτη *(ea)* : « Quant à la taxation *elle-même* (qui suivit l'enregistrement), elle eut lieu seulement quand Quirinius était. . . » Mais pourquoi, dans ce cas, Luc n'eût-il pas employé, au v. 2, un autre mot que celui d'ἀπογραφή, qui rappelait évidemment le ἀπογράφεσθαι du v. 1 ? Köhler [1] reconnaît que ces deux mots doivent avoir un sens identique; mais, avec Paulus, Lange et d'autres, il croit pouvoir distinguer entre la *publication* du décret (v. 1) et son *exécution* (v. 2), qui n'eut lieu que dix ans plus tard, et mettre, dans ce sens, l'accent sur ἐγένετο : « César-Auguste publia un décret (v. 1), et l'enregistrement, par lui décrété, *fut exécuté* (seulement) quand Quirinius. . . (v. 2). » Mais la difficulté est de savoir comment ce décret, s'il ne fut pas immédiatement exécuté, put provoquer le déplacement de Joseph et de Marie? Köhler répond que la mesure décrétée reçut d'abord un commencement d'exécution, mais qu'à cause des troubles qu'elle excita, elle ne tarda pas à être suspendue, et qu'elle ne fut reprise et complètement exécutée (ἐγένετο) que sous Quirinius. Cette explication est ingénieuse, mais très-artificielle. Et de plus elle ne convient point au contexte. Luc, après avoir nié positivement l'exécution de la mesure (v. 2), raconterait ensuite (v. 3 et suiv.), sans la moindre explication, un fait qui n'a de sens que dans la supposition de l'exécution immédiate du décret!

Reste une série de tentatives qui font appel à l'histoire plutôt qu'à la philologie. Sous le rapport du texte elles ne se séparent pas de l'explication ordinaire, qui fait des mots ἡγεμονεύοντος Κυρηνίου un génitif absolu, si ce n'est par une nuance dans l'explication du terme ἡγεμονεύειν *(gouverner)*.

[1] *Encyclopédie de Herzog*, art. *Schatzung*.

Plusieurs anciens, Casaubon, Sanclemente, et plus récemment Hug et Néander, partant du fait qu'avant d'être gouverneur de Syrie, Quirinius avait joué un rôle considérable dans les affaires de l'Orient (Tac. *Ann.* 3, 48), ont admis qu'il avait présidé au cens dont parle ici Luc, en qualité de commissaire impérial. Luc aurait appliqué à ce commandement momentané le terme ἡγεμονεύειν, qui désigne ordinairement la fonction de *gouverneur* proprement dite. Zumpt a même cru pouvoir démontrer [1] que Quirinius avait été deux fois *gouverneur de Syrie*, dans le sens propre du mot, et que c'était pendant le premier de ces deux gouvernements qu'il avait présidé au cens mentionné par Luc. Mommsen [2] admet aussi le fait de la double administration de Quirinius, comme gouverneur de Syrie. Il se fonde spécialement sur une inscription tumulaire découverte en 1764 [3], qui, si on la rapporte à Quirinius, semblerait dire que ce personnage a été gouverneur de la Syrie à deux reprises (*iterum*). Mais cette inscription se rapporte-t-elle réellement à Quirinius? Et le terme *iterum* a-t-il toute la portée qu'on lui donne? Wieseler montre bien (p. 40 et suiv.) que ces questions ne sont point encore sûrement résolues. Et à supposer même que ce double gouvernement de Quirinius en Syrie pût être démontré, le premier, celui qui nous importe ici, ne pourrait en tout cas avoir eu lieu, comme le reconnaît Zumpt, que dès la fin de 750 à 753 U. C. Or, il est incontestable qu'à cette époque Hérode était mort depuis plusieurs mois (printemps 750), et que par conséquent, d'après le texte de

[1] Par le passage de Tacite, *Ann.* 3, 48. *De Syriâ Romanorum provinciâ ab Cæsare Augusto ad Titum Vespasianum*, 1854, et *Ueber den Census des Quirinius*, Evang. Kirchenzeitung, 1865, N° 82.

[2] *Res gestæ Divi Augusti. Ex momumento Ancyrano.*

[3] Publiée en dernier lieu par Mommsen, *De P. S. Quirinii titulo Tiburtino*, 1865.

Luc, Jésus devait être déjà né. Toutefois une chose reste certaine : c'est le rôle considérable que Quirinius, personnage honoré de toute la confiance de l'empereur, a joué pendant toute cette période dans les affaires de l'Orient et de la Syrie en particulier. Et nous ne voyons pas trop ce qu'il y aurait à opposer, au point de vue historique, à l'hypothèse de Gerlach [1], qui pense que, tandis que Varus gouvernait politiquement et militairement la Syrie (dès 748), Quirinius l'administrait financièrement, et que ce fut en cette qualité de *questeur* qu'il présida au cens qui eut lieu chez les Juifs à cette époque. Josèphe (*Antiq.* XVI, 9, 1-2 et *Bell. Jud.* I, 27, 2) désigne ces deux magistrats, le præses et le quæstor, par les titres d'ἡγεμόνες et de τῆς Συρίας ἐπιστατοῦντες ; rien n'empêcherait donc de donner ici ce sens un peu plus général au verbe ἡγεμονεύειν. Dans ce cas, Quirinius aurait déjà présidé à un premier dénombrement sous Hérode en 749, avant de diriger le cens plus connu qui eut lieu en 759 U. C., et qui amena la révolte de Judas le Galiléen [2].

Ceux qu'aucune de ces tentatives d'explication n'ont satisfaits, admettent une erreur chez Luc, mais non pas tous dans le même sens. Meyer pense qu'il faut conserver à ἡγεμονεύειν dans le texte de Luc son sens technique, et que Luc, en appliquant ici ce terme, a confondu le dénombrement postérieur de l'an 6, avec celui auquel ce personnage avait réellement présidé dix ans plus tôt en qualité de commissaire impérial. Schleiermacher et Bleek admettent une erreur plus considérable : Luc aurait confondu un simple recensement sacerdotal qui aurait eu lieu dans les derniers

[1] *Römische Statthalter in Syrien*, p. 33.

[2] Ce n'est là sans doute qu'une hypothèse ; mais nous ne voyons pas de quel droit Keim la qualifie d'*insoutenable*. (*Hist. de Jésus*, p. 402.)

temps du règne d'Hérode, avec le fameux dénombrement de l'an 6. Strauss et Keim vont plus loin encore. A leurs yeux le dénombrement des v. 1 et 2 est une pure invention de Luc, soit pour motiver la naissance de Jésus à Bethléem, que réclamait le préjugé populaire (Strauss); soit pour établir un parallélisme significatif entre la naissance de Jésus et l'asservissement complet du peuple (Keim, p. 399). Mais le texte de Luc a un caractère trop strictement historique et prosaïque pour fournir le moindre appui à l'opinion de Keim. Celle de Strauss pourrait s'appliquer à un évangile comme celui de Matthieu, qui fait ressortir fortement le rapport entre la naissance de Jésus à Bethléem et la prophétie messianique; mais elle ne s'applique nullement à celui de Luc, qui ne renferme pas la moindre allusion à la prophétie. L'explication de Schleiermacher est une pure conjecture, et une conjecture qui frise l'absurde. Celle de Meyer, qui, pour le fond, se rapproche beaucoup de l'opinion de Gerlach, serait certainement de toutes ces opinions la plus vraisemblable. Seulement deux faits ne permettent guères d'imputer ici à Luc une confusion : le premier, c'est que, d'après Act. V, 37, il connaît parfaitement le dénombrement postérieur qui donna lieu à la révolte de Judas le Galiléen, et qu'il appelle d'une manière absolue : *le dénombrement*. Luc ne pouvait ignorer que cette révolte avait eu lieu à l'occasion de l'annexion définitive de la Judée à l'empire, par conséquent un temps assez long après la mort d'Hérode. Or, dans notre texte, il place le dénombrement dont il parle, sous le règne d'Hérode ! Le second fait est la parfaite connaissance qu'a Luc, d'après XXIII, 6-9, de la séparation politique postérieure entre la Judée et la Galilée. Or, l'enregistrement d'un Galiléen en Judée suppose que l'unité de la monarchie israélite existait encore. En face de ces deux faits évidents, une confusion de sa part n'est pas si aisée à admettre.

Nous sera-t-il permis, après tant d'opinions émises, d'en proposer une nouvelle? Nous avons vu que le cens qu'exécuta Quirinius en 759 U. C., dix ans après la naissance de Jésus, fit sur tout le peuple une impression profonde, en constatant enfin pour sa conscience son complet asservissement. Ce cens est appelé *le dénombrement*, absolument partant (Act. V, 37); mais il pouvait être nommé aussi *le premier dénombrement;* et ce serait là le sens, en quelque sorte technique, que nous donnerions à l'expression ἡ ἀπογραφὴ πρώτη, dans notre v. 2. Nous accentuerions αυτη (comme cela a déjà été proposé) αὐτή, ce qui ne présente aucune difficulté critique, puisque les anciens Mss. ne portent pas d'accents, et nous entendrions le v. 2 dans ce sens: « Quant au cens dit *premier* lui-même, il n'eut lieu que sous le gouvernement de Quirinius. » Luc s'interromprait, dans son récit, pour faire remarquer que le dénombrement dont il parle ici a eu lieu antérieurement à celui qui porte vulgairement le nom de *premier*. Cette épithète donnée, dans le langage ordinaire, au cens de Quirinius, semblait en effet exclure tout cens précédent. Et il importait à Luc de faire ressortir qu'il y avait réellement eu un cens avant celui qu'on appelait le premier, et qu'il n'écrivait pas à la légère en affirmant un pareil fait. Ainsi, le but de cette parenthèse est parfaitement clair; l'*asyndeton* entre les v. 1 et 2 est naturellement expliqué, et l'omission de l'article ἡ entre ἐπιγραφή et πρώτη, qui fait de ἡ ἐπιγραφὴ πρώτη une sorte de nom propre, une locution technique (comme ἡ ἐπιστολὴ πρώτη, δευτέρα) se trouve complétement justifiée. Nous traduirions donc : « *Quant au cens même appelé premier, il eut lieu sous le gouvernement de Quirinius* [1]. »

[1] Nous admettons pour ce nom l'orthographe Quirinius (non Quirinus), conformément à l'autorité de tous les documents, B seul et quelques Mss. de l'It. exceptés.

V. 3-7 [1]. Le sens des mots οἶκος et πατριά (v. 4), que nous traduirions par *maison* et *postérité*, n'est pas constant dans les LXX. Pour le déterminer ici, il faut recourir à l'étymologie et au contexte. D'après ces deux indices, οἶκος paraît avoir un sens plus large que πατριά; il doit désigner toute la famille de David, y compris ses frères et leurs descendants, tandis que πατριά ne s'applique qu'à ses descendants directs. — Sur ce voyage de Marie, voir plus haut, p. 93-94. Le régime *avec Marie,* nous paraît dépendre, non du verbe ἀπογράψασθαι, *être enregistré*, comme le veulent Meyer, Bleek, etc., mais de la locution complète : ἀνέβη ἀπογράψασθαι, *elle monta pour être enregistrée*, et spécialement du verbe *elle monta*. Car, comme le fait observer Wieseler, ce qui importe pour le contexte, c'est qu'elle monta, et non qu'elle fut enregistrée. Et l'opposition suivante, *qui était enceinte*, qui se rattache très-naturellement à l'idée de monter, ne saurait être subordonnée à la notion · *être enregistrée*. — Il y a une grande délicatesse dans la leçon reçue, qui est aussi critiquement la mieux appuyée : sa *femme fiancée*. Le substantif indique la qualité en laquelle voyageait Marie; le participe rappelle l'état réel des choses. Les alex., n'ayant pas saisi cette nuance, ont omis à tort γυναικί. — De la dernière proposition du v. 7, qui semble opposer φάτνη, *crêche*, à κατάλυμα, *hôtellerie*, quelques interprètes ont conclu que le premier de ces deux mots avait ici un sens plus large et devait signifier *étable*. Mais ce sens est sans exemple. Il y a simplement une idée à suppléer : « dans la crêche, *parce qu'ils habitaient dans l'étable*, vu que. . . » L'article τῇ désigne la crèche comme celle de l'é-

[1] V. 3. ℵ[c] B D L Z : εαυτου au lieu d'ιδιαν. — V. 5. ℵ* A D quelques Mnn. : απογραφεσθαι au lieu d'απογραψασθαι. — ℵ B D L Z quelques Mnn. Syr. omettent γυναικι. — V. 7. ℵ B B D L Z quelques Mnn. omettent η devant φατνη.

table. Les alex. l'ont donc omis à tort. — Cette étable faisait-elle partie de l'hôtellerie ; ou bien était-ce, comme le prétendent tous les apocryphes [1] et Justin [2], une caverne voisine de la ville? On montrait, au temps d'Origène [3], une grotte où devait avoir eu lieu la naissance de Jésus. C'est en ce lieu qu'Hélène, mère de Constantin, bâtit une église ; et il est probable que l'église *Mariæ de præsepio* est construite sur le même emplacement. Le texte de Luc ne serait pas entièrement incompatible avec cette idée. Mais il est probable que ce n'est là qu'une supposition, résultant, d'un côté, de l'usage assez général en Orient d'employer les cavernes pour étables, et de l'autre, de l'application messianique erronée d'Es. XXXIII, 16, que cite Justin lui-même : « *Il habitera dans une grotte élevée.* » — L'expression *premier-né* suppose naturellement que, dans la pensée de l'écrivain, Marie a eu plus tard d'autres enfants, autrement il n'y aurait qu'un moyen de justifier l'emploi de ce terme ; ce serait de dire que Luc veut préparer par là le récit de la présentation de Jésus dans le temple comme fils *premier-né* (v. 22 et suiv.). Mais cette relation ne ressort point du texte, et en tout cas cette explication ne s'appliquerait point à Matthieu I, 25. — Cette expression prouve certainement que la rédaction de ce récit date d'un temps postérieur à la naissance des frères et sœurs de Jésus. — Ainsi s'accomplissait, dans l'obscurité d'une étable, le fait qui devait changer la face du monde, et continuait à se réaliser le mot de Marie (I, 51) : « *Il a renversé les puissants, et il a élevé les petits.* » « *La faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes,* » dit saint Paul. C'est le principe qui domine toute cette histoire et qui fait son caractère propre.

[1] Protévangile de Jacques, Histoire de Joseph, Evangile de l'Enfance. *Œuvres de Justin,* édit. d'Otto, t. I, p. 269, note.

[2] *Dial. c. Tryph.* c. 78.

[3] *Contra Celsum* I, 11.

II. — V. 8-14.

« *L'Evangile est annoncé aux pauvres.* » Le récit suivant renferme la première application de cette divine méthode. Les v. 8 et 9 racontent l'apparition de l'ange aux bergers; les v. 10-12, son discours; les v. 13 et 14, le cantique de l'armée céleste.

V. 8 et 9 [1]. Sur la profession des gardiens de moutons repose chez les Juifs un certain mépris. D'après le traité *Sanhedrin*, ils ne doivent pas être admis comme témoins; et d'après le traité *Aboda Zara*, on ne doit pas aller au secours des bergers et des païens. — Ἀγραυλεῖν, proprement: faire de son ἀγρός son αὐλή, de son champ son domicile. Columelle (*De re rusticâ*) décrit ces αὐλαί comme des enclos environnés de murs élevés, tantôt couverts, tantôt *sub dio* (en plein air). Comme il est dit dans un passage du Talmud que les troupeaux passent en plein air la saison de Pâques aux premières pluies d'automne, on a conclu de là que Jésus ne peut être né que pendant l'été. Cependant Wieseler fait observer que cette détermination peut ne se rapporter qu'au temps passé complètement dans les steppes, bien loin des habitations; les troupeaux dont il s'agit ici n'étaient pas dans ce cas. — Dans l'expression φυλάσσειν φυλακάς, le pluriel φυλακάς indique peut-être un tour de rôle. Le génitif τῆς νυκτός doit se prendre adverbialement : la garde, telle qu'elle se fait *de nuit*. Ἰδού (v. 9) est omis par les alex. Mais il est probablement authentique : il peint la surprise des bergers. — Ἐπέστη ne signifie point que l'ange se tenait *au-dessus d'eux* (ἐπιστᾶσα v. 38). C'est notre *survenir*. Il faut, comme I, 11, traduire *un ange* et

[1] V. 9. ℵ B L Z omettent ιδου après και. — ℵ^{c} Z It$^{aliq.}$ Vg. : θεου au lieu de κυριου (second). — ℵ* : επελαμψεν αυτοις au lieu de περιελαμψεν αυτους.

non *l'ange*. C'est ce que prouve l'article ὁ au v. 10 (voir à I, 13). Par *la gloire du Seigneur,* il faut entendre ici, comme en général, la lumière surnaturelle avec laquelle Dieu apparaît, soit en personne, soit dans ses représentants.

V. 10-12 [1]. L'ange annonce d'abord le caractère favorable de son message; car, à la vue d'une apparition surnaturelle, le premier sentiment de l'homme est celui de la crainte. — Ἥτις: « qui, *en tant que grande*, est destinée au peuple entier. » — V. 11 : le message lui-même. Dans le titre de *Sauveur,* qui est en relation avec l'idée de joie (v. 10), s'exprime le sentiment de pitié qu'éprouvent les anges à la vue de l'état misérable de l'humanité. Le titre de *Christ*, oint, rappelle les prophéties qui annoncent ce personnage et la longue attente qu'il vient satisfaire. Celui de *Seigneur* le désigne comme le représentant de la souveraineté divine. Ce dernier titre s'applique aussi à sa relation avec les anges. La périphrase: *la ville de David* fait entrevoir dans cet enfant le second David. — V. 12 : le signe au moyen duquel les bergers pourront contrôler la vérité de ce message. Ce signe n'a de divin que son contraste avec la gloire humaine. Il ne pouvait y avoir beaucoup d'autres enfants nés cette nuit-là à Bethléem; et, parmi ceux-ci, s'il s'en trouvait, nul autre assurément n'avait une crèche pour berceau.

V. 13 et 14 [2]. La troupe des anges sort tout à coup des profondeurs du monde invisible qui nous environne de

[1] V. 12. B Z omettent το devant σημειον. — ℵ* D omettent κειμενον. — ℵ^{c} B L P S Z quelques Mnn. Syr. It^{plerique} Or. ajoutent και devant κειμενον (tiré de v. 16). — T. R. lit τη devant φατνη avec F^{2} K seulement (tiré de v. 16).

[2] V. 14. It^{plerique} Ir. Or. etc. omettent εν devant ανθρωποις. — ℵ* A B* D It. Vg. Ir. et Or. (dans la traduction latine) lisent ευδοκιας au lieu de ευδοκια.

toutes parts. Par son cantique, elle vient donner le ton à l'adoration de l'humanité. La variante de quelques alex. et des traductions latines qui lisent le gén. εὐδοκίας au lieu du nomin. εὐδοκία, est en faveur dans l'exégèse moderne. Le cantique se divise dans ce cas en deux propositions parallèles, soit que l'on rapporte les mots : *et sur la terre*, à ce qui précède : « Gloire à Dieu dans les lieux très-hauts et sur la terre; paix aux hommes de bonne volonté, » — soit, ce qui est certainement préférable, qu'on les lie à ce qui suit : « Gloire à Dieu dans les lieux très-hauts; et sur la terre paix aux hommes de bonne volonté. » Dans cette seconde interprétation, le parallélisme est complet : les trois idées *paix, hommes, sur la terre*, dans le second membre, répondent aux trois idées *gloire, Dieu, dans les lieux très-hauts*, dans le premier. Les hommes font monter leur louange vers Dieu, dans les cieux; Dieu fait descendre sa paix sur eux, sur la terre. Le gén. εὐδοκίας, *de bonne volonté*, pourrait se rapporter aux dispositions pieuses dont une partie des hommes sont animés envers Dieu. Mais cette interprétation est peu naturelle. Εὐδοκία, d'εὐδοκεῖν, *se complaire en*, חפץ ב, indique une bienveillance entièrement gratuite, dont l'initiative est dans le sujet qui l'éprouve. Ce terme ne convient pas au rapport de l'homme à Dieu, mais bien à celui de Dieu à l'homme. Il faut donc, avec cette leçon, expliquer : Paix sur la terre *aux hommes objets de la bienveillance divine*. Mais cet emploi du génitif est singulièrement forcé et presque barbare; les *hommes de bienveillance*, pour dire : ceux sur lesquels repose la bienveillance. . . , c'est une locution sans exemple. Nous sommes ainsi ramenés à la leçon du T. R. que présentent 14 Mjj., parmi lesquels L et Z, qui marchent ordinairement avec les alex., la traduction cophte, qui est dans le même cas, et la *Peschito*. Avec cette leçon, le cantique se compose de trois

propositions, dont deux parallèles et une troisième qui forme le lien entre les deux. Dans la première : *gloire à Dieu dans les lieux très-hauts*, les anges demandent que des espaces inférieurs où ils viennent de descendre, du sein de l'humanité, s'élève une louange qui, montant de cieux en cieux, parvienne jusqu'au sanctuaire suprême, aux *lieux très-hauts,* et y glorifie les perfections divines qui éclatent dans cette naissance. La seconde : *paix sur la terre,* est le pendant de la première. Tout en provoquant la louange de la part des hommes, les anges appellent la paix à descendre d'auprès de Dieu. Cette paix est celle qui résulte de la réconciliation des hommes avec Dieu ; elle renferme le principe de la cessation de toute guerre ici-bas. Ces deux propositions ont le caractère du vœu, de la prière. Le verbe sous-entendu est ἔστω, *soit*. La troisième, qui n'est liée aux précédentes par aucune particule, proclame le fait qui motive cette double prière. Si la relation logique était exprimée, elle le serait par le mot *car*. Ce fait, c'est celui de la faveur extraordinaire dont les hommes sont les objets de la part de Dieu, et qui éclate si magnifiquement dans le don que Dieu leur fait en ce moment même. « Car Dieu se complaît dans les hommes. » En parlant ainsi, les anges semblent dire : Dieu ne nous en a pas fait autant à nous-mêmes. (Hébr. II, 16.) L'idée d'εὐδοκία, *bienveillance*, rappelle la première proposition, tandis que l'expression : *envers les hommes*, rappelle la seconde. Pour le mot εὐδοκία comp. Eph. I, 5 et Phil. II, 13. — Quand les témoins du bienfait chantent, comment ceux qui en sont les objets resteraient-ils muets?

III. — V. 15-20.

L'ange avait indiqué un signe aux bergers, et les avait invités à en constater la réalité. Ils obéissent à cette injonction.

V. 15-20 [1]. Le texte reçu présente au v. 15 une expression singulière : « Et il arriva que lorsque les anges se furent retirés. . . *les hommes, les bergers* se dirent. . . » On ne saurait mieux rendre l'impression des bergers, quand, après la disparition des anges, ils se retrouvèrent seuls entre hommes. L'omission des mots καὶ οἱ ἄνθρωποι chez les alex. est due à l'étrangeté de cette forme, dont ils n'ont point compris le sens. Le καὶ devant οἱ ἄνθρωποι est sans doute le signe de l'apodose, comme le ו hébreu, mais il fait ressortir en même temps la corrélation entre la disparition des anges et l'acte des bergers qui se mettent en devoir de leur obéir. L'aoriste εἶπον du T. R. est certainement préférable à l'imparf. ἐλάλουν des alex., puisqu'il s'agit d'un acte qui doit immédiatement en produire un suivant : « *Ils se dirent* (non : *ils se disaient)* l'un à l'autre : Allons donc. » — Le terme ῥῆμα, ainsi que si souvent דבר, désigne la parole en tant qu'accomplie (γεγονός). On voit combien la forme araméenne primitive est conservée avec soin jusques dans les plus petits détails. — Ἀνα, dans ἀνεῦρον, exprime la découverte successive des objets énumérés. Ἐγνώρισαν, ou διεγνώρισαν (alex.), v. 17, peut signifier *constater ;* cependant ἐγνώρισαν (v. 15) signifie *faire connaître ;* et c'est aussi au v. 17 le sens le plus naturel. Il y a gradation : le ciel avait révélé ; et maintenant par le soin des hommes la publicité va croissant. Ce sens met aussi le v. 17 en rapport plus direct avec ce qui suit. Le composé διαγνωρίζειν, *divulguer,* nous paraît par cette raison préférable au simple (chez les alex.).

[1] V. 15. ℵ B L Z beaucoup de Mnn. Syr^{sch} It^{plerique} Vg. Or. omettent και οι ανθρωποι. — ℵ B It$^{aliq.}$: ελαλουν au lieu de ειπον. — V. 17. ℵ B D L Z : εγνωρισαν au lieu de διεγνωρισαν. — V. 20. Au lieu d'επεστρεψαν que lit T. R. avec une partie des Mnn. seulement, tous les autres documents : υπεστρεψαν.

Les versets 18-20 décrivent les impressions diverses produites par ce qui vient de se passer. Au v. 18, une surprise vague chez la plupart (*tous ceux qui entendirent*). En opposition (δέ), v. 19, une impression profonde et un travail intérieur, chez Marie. D'abord elle a soin de rassembler les faits dans son esprit pour les conserver (συντηρεῖν); mais à cette première activité indispensable s'en rattache une seconde qui en est le but, celle de les comparer et de les combiner, pour découvrir la pensée divine qui les explique et les relie. Quelle distance entre cette activité réfléchie et l'étonnement passif du simple public ! Dans l'impression de joie et d'adoration des bergers (v. 20), il y a plus que chez les simples auditeurs, moins que chez Marie. — Δοξάζειν, *glorifier*, résulte du sentiment de la *grandeur* de l'œuvre; αἰνεῖν, *louer*, se rapporte à la *bonté* qui y éclate. — Au premier coup d'œil, dans ces mots : *tout ce qu'ils avaient entendu et vu,* on applique le mot *entendu* au message des anges, et le mot *vu* au spectacle contemplé dans l'étable. Mais, dans ce cas, la dernière proposition : *Conformément à ce qui leur avait été dit*, ne semble pas cadrer logiquement avec ce qui précède. Car l'expression : *entendu des anges conformément à ce qui avait été dit par eux*, serait une tautologie. On pourrait rapporter le mot *entendu* aux récits *de Joseph et de Marie*, ou n'appliquer la proposition : *Conformément à ce qui . . .*, qu'au terme *vu*. Mais ces explications ne sont point naturelles. Dans la pensée du récit, le mot *entendu* se rapporte bien au message des anges. Mais ce ne fut que maintenant qu'ils furent bien assurés qu'ils n'avaient pas été, en croyant entendre cette voix, les victimes d'une illusion; qu'il y avait réellement accord entre ce qu'ils avaient ouï et *ce qui leur avait été dit.* — La leçon ὑπέστρεψαν (ils s'en retournèrent) mérite évidem-

ment la préférence sur la leçon du T. R., très-mal appuyée, ἐπέστρεψαν (ils retournèrent *à leurs troupeaux*).

Où ont été puisées ces indications frappantes sur l'impression des bergers et des assistants, et surtout sur celle de Marie? Comment voir là une broderie de l'imagination de l'auteur ou un fruit de la légende? Le coloris araméen d'ailleurs dénote une source antique. Plus on lit et relit le v. 19, plus on sent se former en soi la conviction que Marie est le premier et réel auteur de tout le récit. Cette narration si pure, si simple, si intime, formulée par elle, se sera conservée un certain temps sous forme orale, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé un rédacteur, dont le travail est tombé entre les mains de Luc et a été par lui reproduit en grec.

SIXIÈME RÉCIT.

II, 21-40.

Circoncision et présentation de Jésus.

Ce récit renferme : 1° la circoncision (v. 21); 2° la présentation dans le temple (v. 22-38); 3° une conclusion historique (v. 39-40).

I. — V. 21.

C'était sous la forme juive que Jésus devait réaliser l'idéal de l'existence humaine. La théocratie était le milieu, divinement préparé pour le développement du Fils de l'homme. Aussi, à son entrée dans la vie par la naissance succède, huit jours après, son entrée dans l'alliance par la circoncision. « *Né d'une femme, mis sous la loi,* » dit saint Paul, Gal. IV, 4, pour faire ressortir la relation entre les deux faits. Le récit de la circoncision de Jésus est d'une brièveté

qui contraste avec l'ampleur de celui de la circoncision de Jean-Baptiste (ch. I). Cette différence est naturelle; la cérémonie toute juive de la circoncision a, dans la vie du dernier représentant de la théocratie, une importance qu'elle n'avait pas dans celle de Jésus, qui n'entrait dans la forme juive que pour la traverser.

V. 21 [1]. L'absence de l'article devant ἡμέραι ὀκτώ, est due au déterminatif τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν qui suit. En hébreu l'état construit (subst. avec complém.) exclut l'article. — La fausse leçon du T. R., τὸ παιδίον au lieu d'αὐτόν, provient de la cause qui a occasionné la plupart des fautes de ce texte, des besoins de la lecture publique. Comme la section à lire commençait avec ce verset, il fallait substituer le nom au pronom. Καί, tout en marquant l'apodose, fait ressortir la corrélation entre la circoncision et le don du nom. Ce καί est presque un τότε, *alors*.

II. — V. 22-38.

V. 22-24 [2]. A la suite de la circoncision, il y avait encore deux rites à accomplir. L'un concernait la mère. Lévitiquement souillée pendant huit jours après la naissance d'un fils, pendant quatorze jours après celle d'une fille, elle devait, après une réclusion de trente-trois jours dans le premier cas, du double dans le second, offrir dans le temple un sacrifice de purification (Lév. XII). L'autre avait lieu pour l'enfant, quand c'était un fils premier-né; il devait, dans ce cas-là, être racheté par une somme d'argent de la destination de tout premier-né en Israël au service de Dieu

[1] ℵ A B et 11 Mjj. 100 Mnn. It^{plerique} lisent αυτον au lieu de το παιδιον, que lit T. R. avec 6 Mjj. Syr^{sch}.

[2] V. 22. Au lieu de αυτης, que lit T. R avec quelques Mnn. seulement, et de αυτου que lisent D et 6 Mnn., toutes les autres autorités lisent αυτων.

et de son sanctuaire. En effet, la tribu de Lévi n'avait été choisie pour cet office qu'en remplacement des premiers-nés du peuple entier; et afin de maintenir vivant dans le cœur du peuple le sentiment de son droit, Dieu avait fixé une rançon à payer pour chaque premier-né. Elle était de cinq sicles, soit en comptant le sicle à fr. 2»90 [1], de près de 15 fr. (Ex. XIII, 2; Nomb. VIII, 16; XVIII, 15). — V. 22 et 23 se rapportent à la rançon de l'enfant; v. 24 au sacrifice de Marie. La leçon αὐτῶν, *leur purification*, est certainement la vraie. Ce pronom se rapporte à Marie d'abord, puis à Joseph, qui est comme enveloppé dans sa souillure et obligé de monter avec elle. Chaque détail du récit est justifié avec le plus grand soin, dans les trois versets, par une prescription légale. — Le sacrifice pour la mère, v. 24, se composait proprement de l'offrande d'un agneau, comme holocauste, et d'un pigeon, comme sacrifice pour le péché. Mais, quand la famille était pauvre, on se bornait à l'offrande d'une paire de pigeons ou de deux tourtereaux (Lév. XII, 8).

Les v. 25-35 racontent la présentation de l'enfant dans le temple. Siméon devient le centre du tableau : sa venue (v. 25-28); son cantique (v. 29-32); son allocution aux parents (v. 33-35).

V. 25-28 [2]. Aux époques de dégénération spirituelle, quand le clergé officiel ne cultive plus que la forme, l'esprit se retire dans les profondeurs de la communauté religieuse et se crée des organes extra-officiels, souvent dans les classes les plus inférieures. Siméon, Anne, sont des re-

[1] Meylan, *Dictionnaire biblique*, p. 353.

[2] V. 25. ℵ* K Γ Π 10 Mnn. lisent ευσεβης au lieu d'ευλαβης. — Αγιον est placé après ην par ℵ A B L et 14 autres Mjj. et presque tous les Mnn., tandis que T. R. le place avant ην avec D quelques Mnn. It^{plerique} Syr. — V. 26. Au lieu de πριν η, ℵ^{c} B et 4 Mjj. : πριν η αν. ℵ* e : εως αν. — Au lieu de κυριου, A b c Cop. : κυριον. — V. 28. ℵ B L Π It$^{aliq.}$ Ir. omettent αυτου après αγκαλας.

présentants de ce sacerdoce spontané. On a supposé que Siméon pourrait bien être le rabbin de ce nom, fils du fameux Hillel, et père de Gamaliel. Mais ce Siméon, qui devint président du Sanhédrin en l'an 13 de notre ère, peut difficilement être celui de Luc, qui à la naissance de Jésus était déjà un vieillard. Cette supposition n'est pas moins incompatible avec le caractère religieux de notre personnage. Le nom de Siméon était l'un des plus usités en Israël. — Le terme de *juste* désigne les qualités positives; celui de *craignant Dieu* (εὐλαβής paraît être la vraie leçon), la vigilance à l'égard du mal. — La séparation de πνεῦμα et de ἅγιον par le verbe ἦν dans la plupart des Mss. fait mieux ressortir cet adjectif. Un souffle était sur lui, et ce souffle était saint. — Χρηματίζειν proprement: traiter une affaire; de là: agir officiellement, communiquer une décision, rendre un oracle. — La leçon κύριον n'a ni vraisemblance ni autorité; κυρίου est le génitif de possession : le Christ que donne et envoie Jéhovah. — Il est dans la vie des instants décisifs, où tout dépend d'un mouvement de fidélité par rapport à l'impulsion de l'Esprit. Les mots ἐν τῷ πνεύματι, *en esprit* ou *par l'esprit,* n'indiquent point un état d'extase, mais une impulsion supérieure. — On a vu une contradiction entre le terme γονεῖς, *parents*, et le récit de la naissance miraculeuse qui précède, et Meyer trouve dans ce fait la preuve que Luc se sert ici d'un autre document que dans ce qui précède. Quelle critique! Le mot *parents* est employé tout simplement comme désignant la qualité en laquelle Joseph et Marie paraissaient en ce moment dans le temple et présentaient l'enfant. — Le καί du v. 28 indique l'apodose, absolument comme si le circonstanciel ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν . . . . formait une proposition subordonnée; ce καί fait en même temps ressortir la corrélation entre l'acte des parents qui présentent l'enfant et celui de Siméon qui

se trouve là ouvrant les bras pour le recevoir. Par le terme de *recevoir*, le texte fait de Siméon le véritable prêtre, qui fonctionne en ce moment de la part de Dieu.

V. 29-32. « *Maintenant, Maître, tu laisses aller ton serviteur en paix, selon ta parole ;* 30 *parce que mes yeux ont vu ton salut,* 31 *que tu as préparé à la vue de tous les peuples* 32 *pour être la lumière qui éclaire les nations, et la gloire de ton peuple d'Israël.* »

La vivacité de l'intuition et la concision énergique qui règnent dans ce cantique rappellent les compositions de David. Siméon se représente lui-même sous l'image d'une sentinelle que son maître a placée en un poste élevé, avec la mission d'attendre l'apparition d'un astre et de l'annoncer au monde. Cet astre désiré, il le voit ; il publie son lever, et il demande à être relevé du poste occupé par lui si longtemps. C'est ainsi qu'à l'ouverture d'*Agamemnon*, dans Eschyle, la sentinelle placée pour observer l'apparition du feu qui doit annoncer la prise de Troie, contemplant enfin ce signal impatiemment attendu, chante à la fois et la victoire de la Grèce et sa propre délivrance. — Au fond de chacun des termes du v. 29 on retrouve l'image que nous venons d'indiquer : νῦν, *maintenant*, c'est-à-dire enfin, après une si longue attente ! Le mot ἀπολύειν, *délier, congédier,* réunit les deux idées : relever du poste de sentinelle et délivrer de la tâche de l'existence terrestre. Ces deux idées se confondaient, pour Siméon, puisque la vie ne lui était depuis longtemps conservée qu'en vue de ce mandat spécial. Le terme δέσποτα, *maître,* exprime le droit absolu que Siméon reconnaît à Dieu sur sa personne. Ῥῆμά σου, *ta parole*, fait allusion au mot d'ordre que le chef donne à la sentinelle, en lui assignant son poste. L'expression : *en paix*, est le pendant du mot *maintenant*, qui commençait le cantique ; ce cœur qui, depuis longtemps, n'était tout entier qu'attente, a mainte-

nant trouvé la satisfaction qu'il espérait, et quitte la terre dans une pleine quiétude.

Les v. 30 et 31 forment comme une seconde strophe. Siméon est maintenant libéré. Car *ses yeux ont vu*. — Le terme σωτήριον, que nous ne pouvons traduire que par *salut*, n'équivaut, ni à celui de σωτήρ, *Sauveur*, ni à celui de σωτηρία, *salut*. Ce mot, le neutre de l'adjectif σωτήριος, *salutaire*, désigne un appareil propre à sauver. Siméon voit dans ce petit enfant le parfait moyen de délivrance pour le monde, en quelque sorte tout un arsenal rempli de divines armes. Le terme *préparer* est en rapport avec ce sens de σωτήριον : on *dispose* un appareil. On pourrait rapporter cette préparation à la théocratie tout entière, par laquelle Dieu avait préparé depuis si longtemps l'apparition du Messie. Mais ce sens est peu naturel. Il est plus simple d'appliquer l'idée de préparation au fait même de la naissance de cet enfant. Entre *préparer* et *à la vue de*, il faut introduire une idée : préparer ce moyen *pour le placer* sous les yeux de . . . . , et cela afin que tous en profitent. C'est une locution semblable à celle de Ps. XXIII, 5 : « *Tu as préparé la table devant moi.* » Peut-être par cette expression : *à la vue de tous les peuples*, Siméon fait-il allusion à ce que cette scène se passait dans le parvis des païens. L'universalisme que renferment ces mots : *tous les peuples*, ne dépasse nullement l'horizon des prophètes, d'Esaïe en particulier (Es. XLII, 6 ; XLIX, 6 ; LX, 3); il est parfaitement à propos dans la bouche d'un homme auquel est attribué, comme à Siméon, l'esprit prophétique.

L'idée collective *tous les peuples* est divisée, dans la troisième strophe, en ses deux éléments essentiels : les Gentils et Israël. De la Genèse à l'Apocalypse, c'est là le grand dualisme de l'histoire, le contraste qui en détermine les phases. Les Gentils sont ici placés les premiers. Siméon

comprenait-il déjà que le salut des Juifs ne se réaliserait que par l'intermédiaire des païens? La suite montrera combien ce vieillard avait profondément discerné le vrai état moral de la génération israélite contemporaine. Aidé de tout ce qu'Esaïe avait annoncé sur l'incrédulité future d'Israël, il pouvait être arrivé à la conviction du rejet prochain du Messie par son peuple (v. 35). — L'idée du salut est présentée sous deux aspects différents, selon qu'elle est appliquée aux païens ou aux Juifs. Aux premiers, le Messie apporte la *lumière,* aux seconds, la *gloire.* Les païens sont plongés dans l'ignorance. Es. XXV, 7, ils sont représentés comme enveloppés d'un épais brouillard et d'une couverture d'obscurité; cette enveloppe est déchirée par le Messie. Le génitif ἐθνῶν peut être envisagé comme génitif du sujet: la lumière par laquelle les païens reçoivent l'illumination; la révélation qui leur est nécessaire. On pourrait sans doute donner au génitif ἐθνῶν un sens plus direct: la lumière par laquelle les païens eux-mêmes sont mis en lumière, tirés à la clarté du grand jour. Quand se déchire la couverture qui les recouvre, les païens sont eux-mêmes comme dévoilés. Mais ce sens est moins naturel. — Tandis que les païens sont dans l'ignorance et ont besoin de la lumière de la révélation divine, les Juifs sont dans l'abaissement et sous l'opprobre. A eux, le Messie apportera la gloire, qui leur a été promise, quand Jésus, sorti de leur sein, deviendra lui-même leur honneur et leur gloire. Mais cela n'arrivera qu'au terme du drame messianique.

Dans ce cantique tout est original, concis, énigmatique même, comme les paroles d'un oracle. Dans ces riches et courtes sentences est renfermé le contenu de l'histoire des siècles futurs. La banalité légendaire n'a pas plus de part à la composition de ce joyau lyrique que la préoccupation dogmatique.

V. 33-35 [1]. Une satisfaction charnelle et pleine d'illusions pouvait aisément s'emparer du cœur des parents, de celui de la mère surtout, à l'ouïe de pareilles paroles. Siméon mêle à son message la goutte d'amertume qui, dans un monde de péché, ne peut manquer à aucune joie sainte. — Au lieu de *Joseph*, que lit le T. R., les alex. lisent: *son père*. On pourrait croire que la première de ces deux leçons est une correction dogmatique, si au v. 27 le même T. R. ne lisait le terme γονεῖς, *parents*. Mais ce qui parle ici en faveur de la leçon alexandrine, c'est qu'outre l'*Alexandrinus*, elle a pour elle les deux anciennes traductions, la *Peschito* et l'*Itala*. — Strauss trouve étrange l'étonnement de Joseph et de Marie. Ne savaient-ils pas déjà tout cela? Mais d'abord ce que Siméon vient de dire du rôle de l'enfant à l'égard des païens, dépasse ce qui leur avait été dit jusqu'alors. Et surtout il y avait bien de quoi s'étonner de voir un inconnu, comme Siméon, s'exprimer sur cet enfant comme un homme complètement initié au secret de ses hautes destinées.

Dans l'expression *il les bénit*, v. 24, le mot *les* se rapporte uniquement aux parents; l'enfant est expressément distingué d'eux *(celui-ci)*.— Siméon s'adresse spécialement à Marie, comme s'il eût discerné qu'un lien plus particulier l'unissait à l'enfant. Ἰδού, *voici*, annonce la révélation d'une vérité inattendue. Es. VIII, 14, le Messie était représenté comme un rocher sur lequel les croyants trouvent un refuge, mais contre lequel se brisent les rebelles. Siméon, dont le don prophétique s'était développé au contact des anciens oracles, reproduit simplement ici cette intuition. Les mots: *est mis là pour*, font comprendre que ce triage,

[1] V. 33. ℵ B D L quelques Mnn.: ο πατηρ αυτου και η μητηρ αυτου, au lieu de Ιωσηφ και η μητηρ αυτου, que lit T. R. avec 13 Mjj. la plupart des Mnn. Syr. It. — V. 35. B L Z omettent δε après σου. — ℵ* ajoute πονηροι après διαλογισμοι.

dont le Messie sera l'occasion, rentre dans le plan divin. Les images de *chute* et de *relèvement* sont conformes à celles du passage d'Esaïe. L'expression : *un signal de contradiction*, peut s'entendre de deux manières : ou bien c'est une apparition au sujet de laquelle les hommes *discutent contradictoirement,* ou bien c'est un signe qui, aussitôt qu'il se montre, excite contre lui-même une *opposition* violente. Dans le premier sens, cette expression reproduirait les deux idées de relèvement et de chute ; dans le second, elle ne rappellerait que celle de chute. Dans le premier, cette parole est une répétition de ce qui précède ; dans le second, c'est la transition à ce qui suit : elle indique déjà l'incrédulité générale de la nation, le sort douloureux du Messie, et les souffrances qui abreuveront sa mère. Le second sens est évidemment préférable. — La gradation καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς, *et de plus toi-même*, v. 35, se rattache dans ce cas très-naturellement. Le δέ de la leçon reçue est parfaitement conforme au contexte : « La contradiction que soulèvera contre lui cet enfant sera si violente que ton propre cœur en sera transpercé. » — Il est naturel de rapporter ce qui suit à la douleur de Marie, quand elle contemplera le rejet et le meurtre de son fils. Des paroles telles que celle du LIII^e^ chapitre d'Esaïe : « *Il a été broyé pour nos iniquités*, » et celle de Zacharie : « *Ils regarderont à moi qu'ils ont percé*, » avaient éclairé Siméon sur ce mystère. Bleek a proposé une autre explication, moins naturelle, quoiqu'ingénieuse : « Tu sentiras s'élever dans ton propre cœur cette contradiction à l'égard de ton fils, lorsque toi-même seras en proie au doute à l'égard de sa mission. » Mais l'image d'épée doit désigner quelque chose de plus violent que ce simple doute. Ψυχή : l'âme, comme siége des affections psychiques, et par conséquent de l'amour maternel. — On a cru à l'impossibilité de lier la proposition suivante : *Afin*

que les pensées de plusieurs . . . à celle qui la précède immédiatement; et l'on a essayé, par cette raison, de faire de celle-ci une parenthèse et de rattacher le *afin que* à l'idée : *Celui-ci est mis là* . . . (v. 34). Mais cette construction violente n'est nullement nécessaire. L'hostilité dont Jésus sera l'objet (v. 34) et qui fera souffrir Marie d'une manière poignante (v. 35), fera venir au grand jour les pensées hostiles à Dieu que recouvre chez ce peuple le voile du pharisaïsme. Siméon a discerné, sous les dehors de la piété juive, l'amour de la gloire humaine, l'hypocrisie, l'avarice, la haine de Dieu. Et il reconnaît dans cet enfant celui à l'occasion duquel tout ce venin s'épanchera hors de ces cœurs où il est encore renfermé. *Afin que* a le même sens que : *est mis là pour*. Dieu ne veut pas le mal, mais il veut que le mal présent, mais caché, éclate au dehors; c'est la condition de sa guérison ou de sa condamnation. Πολλῶν, *de plusieurs*, nous paraît plutôt un pronom, complément de καρδιῶν (*des cœurs de plusieurs*), qu'un adjectif (de *plusieurs* cœurs); comp. Rom. V, 16. — Le terme διαλογισμοί, *pensées*, est ordinairement pris dans un sens défavorable : il désigne le travail inquiet de l'intelligence au service d'un cœur mauvais. L'épithète πονηροί, qu'ajoute le *Sinaiticus*, est donc superflue. Ces paroles de Siméon respirent une indignation profonde et concentrée. On sent que ce vieillard en sait plus sur l'état moral du peuple et de ses chefs qu'il n'en veut dire.

V. 36-38 [1]. Anne fait, sous plusieurs rapports, contraste

[1] V. 37. ℵ* A B L Z It$^{\text{pl-q.}}$: εως au lieu de ως. — ℵ* : εβδομηκοντα au lieu d'ογδοηκοντα. — Les alex. omettent απο devant του ιερου. — V. 38. Neuf Mjj. (alex.) quelques Mnn. : και αυτη τη, au lieu de και αυτη αυτη τη. — A B D L X Z : τω θεω, au lieu de τω κυριω que lit T. R. avec 14 Mjj. tous les Mnn. Syr. It$^{\text{plerique}}$. — ℵ B Z quelques Mnn. It$^{\text{plerique}}$ Syr$^{\text{sch}}$ Ir. omettent εν, entre λυτρωσιν et Ιερουσαλημ, que lit T. R. avec 15 Mjj. la plupart des Mnn., etc.

avec Siméon. Celui-ci est venu au temple poussé par l'Esprit; Anne y demeure. Siméon n'aspire qu'à mourir; Anne semble recouvrer toute la force de sa jeunesse pour célébrer le Messie. On pourrait faire des mots ἡ οὐκ ἀφίστατο (v. 37) l'attribut de ἦν et des deux αυτη qui les séparent deux appositions de Ἄννα. Mais il est plus simple d'entendre ἦν dans le sens de : *il y avait,* ou : *il y avait là,* et de voir dans ἡ οὐκ ἀφίστατο un appendice destiné à ramener le récit de la description de la personne d'Anne au fait actuel. Meyer qui entend ἦν de la même manière, recommence une nouvelle proposition avec le αὕτη qui suit immédiatement et auquel il donne pour verbe ἀνθωμολογεῖτο (v. 38). Cette construction est moins naturelle, surtout à cause des déterminations intermédiaires, v. 37. Προβεβηκυῖα ἐν hébraïsme (surtout avec πολλαῖς) ; I, 7. La pureté morale d'Anne ressort de l'expression παρθενία et de la longue durée de son veuvage. Les 84 ans datent-ils de sa naissance ou de la mort de son mari? Dans ce second cas, à supposer qu'elle se fût mariée à 15 ans, elle aurait eu 106 ans. Ce sens n'est pas impossible et il justifie peut-être mieux un calcul aussi détaillé. Au lieu de ὡς, *environ,* les alex. lisent ἕως, *jusqu'à,* leçon qui paraît préférable ; car la restriction *environ* ne serait admissible qu'avec un nombre rond, 80, par exemple. Anne venait-elle au temple dès le matin, pour y passer tout le jour, ou y demeurait-elle même la nuit, établissant quelque part dans le parvis son pauvre grabat? L'expression de Luc est compatible avec ces deux suppositions. Ce qu'il veut dire, en tout cas, c'est qu'elle était morte au monde extérieur et ne vivait plus que pour le service de Dieu. — Nous ne saurions, avec Tischendorf d'après les alex., retrancher un des deux αυτη (v. 38). Tous deux sont parfaitement motivés et l'omission s'explique aisément par la répétition du mot. — Ἀντί, dans le composé ἀνθωμολογεῖτο, pourrait

se rapporter à l'espèce d'antiphonie qui s'établit entre Anne et Siméon. Mais dans les LXX, ce verbe composé correspond simplement à הודה (Ps. LXXIX, 13), et ἀντί n'exprime ainsi que l'idée de rétribution qui est inhérente à celle d'action de grâces (comme dans notre mot *re*connaissance). La leçon alex. τῷ θεῷ, *à Dieu*, est probablement une correction provenant de ce que, dans l'A. T., le verbe ἀνθομολογεῖσθαι n'a jamais d'autre régime que Dieu. Il est moins naturel de voir dans la leçon reçue une correction provenant du pronom αὐτοῦ, *lui*, qui suit. — Il ne faut pas rapporter l'imparf. *elle parlait* uniquement au moment actuel; elle agissait ainsi continuellement. La leçon de quelques alex.: « Ceux qui attendaient la délivrance *de Jérusalem* » résulte évidemment d'une imitation fautive de l'expression : *la consolation d'Israël* (v. 25). Le régime *à Jérusalem* dépend naturellement du participe *qui attendaient*. Le peuple était partagé en trois partis. Les pharisiens attendaient le triomphe extérieur par le Messie; les sadducéens n'attendaient rien; entre deux étaient les vrais fidèles, qui attendaient *la consolation*, c'est-à-dire la délivrance. C'étaient ces derniers, ceux qui, selon l'expression d'Ezéchiel (ch. IX), *gémissaient sur les abominations de Jérusalem*, que représentaient Anne et Siméon, et au milieu desquels la première se met à exercer le ministère d'évangéliste. — Si Luc eût cherché, comme on le suppose, les occasions d'exercer sa muse, en inventant des personnages pour ses hymnes et des hymnes pour ses personnages, comment omettrait-il de placer ici un cantique dans la bouche d'Anne, comme pendant de celui de Siméon?

III. — V. 39-40.

V. 39 et 40 [1]. C'est un des traits constants du récit de

[1] V. 39. Quelques alex.: παντα au lieu de απαντα. D'autres: κατα

Luc et qui persiste jusqu'à la fin, de faire ressortir, chez les acteurs du drame évangélique, leur scrupuleuse fidélité à la loi (I, 6; II, 22-24; XXIII, 56). Aussi est-il aisé de comprendre que l'antinomiste Marcion se soit vu obligé de mutiler cet écrit pour l'adapter à son système. Mais ce qui est moins concevable, c'est que plusieurs critiques trouvent dans un tel évangile le monument d'une tendance systématiquement opposée au judéo-christianisme. Le fait est que la loi y est partout à la place qu'elle a dû occuper selon l'histoire. C'est sous sa sauvegarde que s'opère graduellement la transition de l'ancienne à la nouvelle alliance. Il est aisé de sentir que le v. 39 a une portée religieuse beaucoup plutôt que chronologique : « Ils *ne* rentrèrent à Nazareth *qu*'après avoir satisfait en tout aux prescriptions légales. » — Le v. 40 renferme le court tableau de l'enfance de Jésus, comme pendant du tableau semblable I, 66, relatif à Jean-Baptiste. C'est probablement de ce passage analogue qu'a été tiré, comme glose, le mot πνεύματι, *en esprit,* qui manque dans les principaux documents alexandrins et gréco-latins. L'expression *il croissait* se rapporte au développement physique. La suivante *il se fortifiait* est précisée par les mots subséquents: *étant rempli,* ou, plus littéralement, *se remplissant de sagesse;* elle se rapporte au développement spirituel, intellectuel et religieux. La *sagesse* qui formait le trait saillant de ce développement (chez Jean-Baptiste, c'était la *force*), comprend, d'un côté, la connaissance de Dieu, de l'autre, l'intelligence pénétrante des hommes et des choses, au point de vue de la pensée divine. L'image (*se remplissant*) paraît être celle d'un vase qui, tout en grandis-

au lieu de τα κατα. — ℵ B Z: επεστρεψαν au lieu de υπεστρεψαν. — V. 40. ℵ B D L It^{plerique} Vg. Or. omettent πνευματι, après εκραταιουτο, que lit T. R. avec 14 Mjj. tous les Mnn. Syr. It$^{aliq.}$ — ℵ^{c} B L: σοφια au lieu de σοφιας.

sant, se remplit, et, en se remplissant, s'étend de manière à contenir toujours davantage. On voit que Luc prend le développement et par conséquent l'humanité de Jésus au sérieux. C'était la croissance normale de l'homme au point de vue physique et moral. Elle se réalisait pour la première fois sans altération. Aussi la satisfaction de Dieu reposait-elle sur cet enfant, en qui se réalisait la pensée créatrice. C'est ce que fait ressortir la dernière proposition du verset. Χάρις : la *faveur* divine. Ce mot contraste avec χεῖρ, la *main*, I, 66. Le régime à l'accus. ἐπ' αὐτό marque l'énergie avec laquelle la grâce de Dieu reposait sur l'enfant, le pénétrant tout entier. Ce régime contraste avec celui de I, 66, μετ' αὐτοῦ, qui n'exprimait qu'une simple coopération. Ce tableau est emprunté en partie à celui du jeune Samuel (1 Sam. II, 26); seulement Luc omet ici l'idée de la faveur humaine, qu'il réserve pour le v. 52, où il décrira le jeune homme, et non plus l'enfant.

Que l'on compare ce tableau d'une sobriété exquise avec les récits de l'enfance de Jésus dans les apocryphes, et l'on sentira combien doit être authentique la tradition qui a présidé à une semblable narration.

SEPTIÈME RÉCIT

II, 41-52.

L'enfant Jésus à Jérusalem.

Le trait suivant, le seul que l'historien nous rapporte de la jeunesse de Jésus, est un exemple de cette sagesse qui caractérisait son développement. De presque tous les grands hommes, on cite un trait d'enfance dans lequel s'est révélée leur distinction future. C'est ici le premier éclair de la

grandeur spirituelle que devait déployer le ministère de Jésus.

1° La séparation : v. 41-45 ; 2° La réunion : v. 46-50 ; 3° Le séjour à Nazareth : v. 51. 52.

1° La séparation : v. 41-45 [1]. — L'idée de la fidélité à la loi domine encore ce récit. D'après Ex. XXIII, 17 ; Deut. XVI, 16, les hommes devaient se rendre au sanctuaire pour les trois fêtes de Pâques, de Pentecôte et des Tabernacles. Les femmes n'étaient tenues à rien. L'école de Hillel leur demandait au moins le pèlerinage de la Pâque. — Le terme de γονεῖς, *parents,* se lit au v. 41 dans tous les Mss., même dans ceux où il ne se trouvait pas aux v. 27 et 43, ce qui prouve bien que dans ces passages il n'avait pas été changé dans une intention dogmatique. — V. 42. C'était à l'âge de douze ans que le jeune juif commençait à être soumis aux observances légales et à recevoir l'instruction religieuse ; il devenait alors *fils de la loi.* — Le partic. prés. de la leçon alex., ἀναβαινόντων, doit être préféré au partic. aor. du T. R., ἀναβάντων. Le présent exprime l'habitude ; l'aor. est une correction provenant du partic. aor. qui suit. Les mots εἰς Ἱεροσόλυμα doivent être retranchés d'après la leçon alex., qui mérite évidemment la préférence. C'est une glose qui s'explique facilement.— Les mots : *selon la coutume de la fête,* font peut-être allusion à la coutume de monter en caravanes. — Jésus passa sans doute ces sept jours de fête dans un saint ravissement. On a voulu voir dans le terme ὑπέμεινεν, *il demeura,* l'indice d'une désobéissance volon-

[1] V. 41. ℵ* : εθος au lieu d'ετος. — V. 42. ℵ A B K L X Π : αναβαινοντων au lieu d'αναβαντων. — ℵ B D L quelques Mnn. Syr^{sch} omettent εις Ιεροσολυμα. — V. 43. ℵ B D L quelques Mnn. lisent εγνωσαν οι γονεις αυτου au lieu de εγνω Ιωσηφ και η μητηρ αυτου. — V. 45. ℵ B C D L quelques Mnn. omettent αυτον. — ℵ^{c} B C D L : αναζητουντες au lieu de ζητουντες.

taire et bien réfléchie. Rien n'est plus contraire à la pensée de l'historien (v. 51). La notion de persévérance renfermée dans ce verbe se rapporte à l'attachement profond de Jésus pour le temple et pour tout ce qui s'y passait. Ce fut là sans doute ce qui amena, le jour du départ, une séparation involontaire entre lui et le chœur des enfants auquel il appartenait. Une fois resté en arrière, où se rendre, dans cette ville étrangère? Jésus fit alors ce que fait chaque enfant. Il se retira dans la maison de Celui que déjà son cœur saluait du nom de père, dans le temple, et là fit l'expérience de Jacob au désert (Gen. XXVIII). Il apprit, dans l'isolement, à le connaître plus particulièrement encore comme son Dieu et son Père. On sent dans sa réponse (v. 49) la fraîcheur d'une intuition toute récente. La leçon alex. οἱ γονεῖς a contre elle, outre les alex. A et C, les traductions *Itala* et *Peschito*. — Ce ne fut que le soir, au moment du campement, quand chaque famille se réunit pour la nuit, qu'on s'aperçut de l'absence de l'enfant. Quand on pense à l'âge de Jésus et à la confiance exceptionnelle dont devait jouir un enfant tel que lui, la conduite des parents, dans cette circonstance, n'a rien d'inexplicable. — Le partic. prés. *le cherchant* (v. 45) paraît indiquer qu'ils le cherchaient déjà en chemin, tout en retournant.

2° La réunion: v. 46-50[1]. — Comme il n'est pas probable qu'ils eussent cherché Jésus deux ou trois jours sans aller au temple, les trois jours datent certainement du moment de la séparation. Le premier est celui du voyage, le second, celui du retour, le troisième, celui de la rencontre. — Il y avait une synagogue située à l'orient du temple, où les rabbins expliquaient la loi. C'était là que Jésus s'était rendu, poussé par le désir de s'instruire. Le récit n'attribue nulle-

[1] V. 48. ℵ* B: ζητουμεν au lieu d'εζητουμεν. — V. 49. ℵ* b Syr^{cur}: ζητειτε au lieu d'εζητειτε.

ment à Jésus le rôle de docteur. Pour appuyer cette assertion, quelques critiques ont allégué le détail : *assis au milieu des docteurs*. Les disciples, dit-on, écoutaient debout. Cette opinion a été réfutée par Vitringa [1], il suffirait de l'expression de Paul (Act. XXII, 3) : *assis aux pieds de Gamaliel,* pour prouver le contraire. Cependant l'expression : *assis au milieu des docteurs,* prouve bien que l'enfant occupait une place d'honneur. Comme la méthode rabbinique était d'enseigner en interrogeant, en posant, par exemple, un problème tiré de la loi, chacun, maître et disciples, avait l'occasion de montrer sa sagacité. Jésus avait fait sans doute quelque réponse remarquable ou quelque question originale; et, comme il arrive lorsqu'un élève particulièrement intelligent se présente, il était devenu momentanément le point de mire de l'enseignement. Il n'y a rien, dans cette narration bien comprise, qui sente le moins du monde l'apothéose de Jésus. Les expressions : *les écoutant et les interrogeant*, ont même une tendance tout opposée. Josèphe, dans son autobiographie (c. 1), cite de sa jeunesse un fait assez semblable. Quand il n'était encore âgé que de quatorze ans, les prêtres et les hommes éminents de Jérusalem venaient l'interroger sur l'explication de la loi. Les apocryphes font de Jésus, en cette occasion, un professeur d'astronomie, de physique, etc. Voilà la légende. Σύνεσις, *l'intelligence;* la qualité inhérente dont les réponses, ἀποκρίσεις, étaient les manifestations. — La surprise des parents prouve que Jésus observait habituellement une humble réserve. — Il y a une teinte de reproche dans la parole de Marie. Son désir était probablement de se justifier elle-même de l'espèce de négligence dont elle paraissait s'être rendue coupable. La critique s'étonne de l'inquiétude ex-

[1] *Synag.*, p. 167.

primée par Marie : ne savait-elle pas quel était cet enfant? La critique raisonne comme si le cœur de l'homme fonctionnait à la façon d'un syllogisme.— Au reproche indirect de Marie, Jésus répond par une parole telle qu'elle n'en avait jamais entendue. Par ces mots : *Pourquoi me cherchiez-vous?* il ne veut pas dire : « Vous auriez fort bien pu me laisser à Jérusalem. » La traduction littérale est : « Qu'est-ce que cela, que vous m'ayez cherché? » Et la réponse sous-entendue est : « Me chercher ainsi était de votre part une inadvertance. Vous auriez dû penser que je ne pouvais être qu'où vous me trouvez en ce moment. » La locution τί ὅτι se retrouve Act. V, 9. L'expression τὰ τοῦ πατρός μου peut, d'après l'usage grec, avoir un sens local : *la maison de . . .*, ou moral : *les affaires de . . .* Si l'on admet ici le second sens, comme plus large et plus général, le premier y est en tout cas compris. Car il est exigé par le contexte, spécialement par l'idée de *chercher*. « Là où se traitent les affaires de mon Père, c'est là que l'on est sûr de me trouver. » — L'expression *mon Père* était avant tout inspirée à l'enfant par la situation : un enfant se trouve chez son père. Mais il y a plus. Il n'eût pu sans inconvenance dire : *de Dieu,* au lieu de : *de mon Père.* C'eût été faire ressortir d'une manière prétentieuse et affectée le caractère tout religieux de ses préoccupations habituelles et faire de lui-même un petit saint. Enfin, cette expression renfermait une réponse délicate, mais ferme, à la parole de Marie : *ton père et moi.* Si d'un côté toute allusion à la relation trinitaire doit être écartée ici, d'autre part, la notion d'une simple paternité morale ne suffit point. L'expression : *mon Père,* opposée à celle de *ton père,* a quelque chose de trop incisif pour être atténuée de la sorte. Dans l'isolement, Jésus s'était rappelé les circonstances extraordinaires qui avaient précédé et accompagné sa naissance, circonstances qu'il ne pouvait igno-

rer entièrement; et, se plongeant plus avant que jamais dans l'intimité de sa relation avec Dieu, il avait reconnu en lui l'auteur unique de son existence terrestre. Voilà pourquoi il oppose tacitement Dieu à son père terrestre que lui nomme Marie. — La non-compréhension de cette parole par Marie et Joseph paraît inexplicable à quelques critiques, à Meyer, par exemple, qui rejette ce détail, et à Strauss, qui conclut de ce détail invraisemblable à la fausseté du récit tout entier. Mais ce mot: *mon Père,* était la première révélation d'une relation qui dépassait tout ce qu'avait réalisé le judaïsme; et l'expression: « *Etre aux affaires* de ce Père, » formulait l'idéal d'une vie toute filiale, d'une existence absolument consacrée à Dieu et aux affaires divines, qui venait d'éclore peut-être en ce moment même dans l'esprit de Jésus, et que nous ne comprendrions pas plus que Marie et Joseph, si la vie de Jésus n'avait passé sous nos yeux. Ce n'est qu'au moyen de la lumière que Marie a reçue plus tard par le ministère de son fils, qu'elle a pu dire ce qui est exprimé ici: qu'elle ne comprit point cette parole à l'heure même. — La source première de ce récit ne se trahit-elle pas clairement dans cette remarque? De quel autre a-t-elle pu émaner, que de Marie elle-même?

3° Le séjour à Nazareth: v. 51. 52 [1]. — Dès ce moment, Jésus renferme silencieusement au-dedans de lui l'idéal qui vient de briller à ses yeux. Pendant dix-huit ans, il se livre aux affaires de son père terrestre, dans son atelier, à Nazareth, où on l'appelle *le charpentier* (Marc VI, 3). La forme analytique ἦν ὑποτασσόμενος indique la permanence de cette soumission, et le partic. prés. moyen *se soumettant,*

[1] V. 51. Les Mss. et Vss. se partagent entre και η μητηρ et η δε μητηρ. — ℵ* B D M omettent ταυτα. — V. 52. ℵ L ajoutent εν τη, B εν, devant σοφια. — D L Syr. It^{plerique} placent ηλικια avant σοφια.

son caractère libre et réfléchi. Dans ce simple mot : *se soumettant*, Luc a résumé toute l'œuvre de Jésus jusqu'à son baptême. Mais pourquoi Dieu ne permit-il pas que l'enfant restât dans ce temple de Jérusalem qui, pendant ces jours, était devenu son Eden? La réponse n'est pas difficile. Il n'eût pas manqué d'être jeté bientôt dans les discussions théologico-politiques qui agitaient la capitale; et, après avoir excité l'admiration des docteurs, il eût bientôt, par sa pensée originale et indépendante, provoqué leur jalousie et leur haine. Si l'atmosphère spirituelle de Nazareth était lourde, du moins elle était calme, et le travail de l'atelier, dans le recueillement de ce paisible vallon, sous le regard du Père, était pour le développement de Jésus un milieu plus favorable que le ritualisme du temple et les discussions rabbiniques de Jérusalem. — La remarque de la fin du v. 51 est analogue à celle du v. 19; seulement, au verbe συντηρεῖν, qui désignait le groupement d'un grand nombre de circonstances à rapprocher et à combiner, Luc substitue ici un autre composé : διατηρεῖν. Ce διά désigne la persistance du souvenir à travers les circonstances qui eussent pu l'effacer, en particulier l'inintelligence signalée au v. 50. Elle garda soigneusement par devers elle ce mot profond comme un mystère inexpliqué. — Le verset 52 décrit l'adolescence de Jésus, comme le v. 40 avait dépeint son enfance; et ces deux courts tableaux correspondent aux deux tableaux analogues relatifs à Jean-Baptiste (1, 66. 80). Chacune de ces remarques générales, si elle était seule, pourrait être envisagée, ainsi que cela a été proposé par Schleiermacher, comme la clôture d'un petit écrit particulier. Mais leur relation et leur réapparition régulière et périodique, démontrent l'unité de plan de notre écrit. Cette forme se retrouve dans le livre des Actes. — Ἡλικία ne désigne pas ici l'*âge*, ce qui donnerait un sens oiseux, mais la *taille*, la

stature, comme XIX, 3. Ce terme comprend tout le développement physique et psychique, tous les avantages extérieurs; σοφία, la *sagesse,* se rapporte au développement intérieur. Le troisième terme: *la faveur auprès de Dieu et auprès des hommes*, complète les deux autres. Sur la personne de ce jeune homme était répandu un charme à la fois moral et extérieur qui lui conciliait la faveur de Dieu et des hommes. Le terme de sagesse est plus en rapport avec: *auprès de Dieu;* celui de stature avec: *auprès des hommes.* — Ces derniers mots: *auprès des hommes,* établissent un contraste entre Jésus et Jean-Baptiste, qui se développait dans la solitude du désert. C'était le commencement du contraste qui devait régner entre leurs deux ministères. — Il n'y a pas de notion dont la théologie paie plus chèrement l'oubli ou la négation, que celle d'un *développement* dans le *bien pur.* C'est cette notion que le christianisme biblique doit pour jamais à ce verset. Par son moyen l'humanité de Jésus peut être acceptée, comme elle l'est ici par Luc, dans toute sa réalité.

Considérations générales sur les Ch. I et II.

Il nous reste à apprécier la valeur historique des récits renfermés dans ces deux chapitres.

I. *Caractères de la narration.* — Nous avons déjà rappelé que Luc veut et croit sérieusement raconter des faits et non illustrer poétiquement des idées. Il déclare ne raconter que sur informations prises; il écrit avec l'intention de convaincre ses lecteurs de l'inébranlable certitude des choses qu'il raconte (I, 3-4); et, en parlant ainsi, il a tout spécialement en vue le contenu des deux premiers chapitres (comp. le ἄνωθεν, v. 3). Enfin, la nature même de ces récits ne permet pas une autre supposition (p. 23). A-t-il été lui-même la dupe de faux renseignements? N'était-il pas dans une

position plus favorable que nous pour apprécier la valeur des communications qui lui étaient faites? Il n'y a pas deux manières, ce semble, de répondre à ces questions préalables. Quant à la question de fond, distinguons entre les faits et les discours ou cantiques. Le surnaturel dans les faits ne se trouve ici que dans une mesure que l'on peut appeler *naturelle,* une fois que le caractère surnaturel de l'apparition de Jésus est admis d'une manière générale. Marie devait accepter librement le rôle auquel elle était appelée; pour cela elle devait y être initiée d'avance. Si les anges existent réellement et forment l'une des provinces du royaume de Dieu, ils étaient intéressés, comme les hommes, à la naissance de celui qui devait être le chef de cet organisme, qui doit embrasser tout l'univers moral. Il n'est donc pas étonnant qu'une manifestation de leur part accompagne cet événement. Que l'Esprit prophétique enfin ait pu avoir à cette époque des représentants en Israël, on ne pourrait le contester qu'en niant l'existence et l'action de cet Esprit au sein de cette nation dans tous les temps. *Au point de vue des prémisses bibliques,* la possibilité des faits racontés est donc incontestable. Dans les détails de l'histoire, le surnaturel reste renfermé dans les limites de la sobriété la plus stricte et de la plus parfaite convenance, et diffère absolument sous ce rapport du merveilleux des apocryphes.

Les discours ou hymnes paraissent devoir être un élément plus libre, et dans la tractation duquel l'imagination de l'auteur a pu se donner plus largement carrière. Ne faut-il pas voir dans ces morceaux quelque chose d'analogue à ces discours que les historiens anciens mettent si souvent dans la bouche de leurs héros, un produit de la muse chrétienne individuelle ou collective? Mais nous avons constaté qu'en faisant parler l'ange, Marie, Zacharie, de l'avenir messianique national, comme ils en parlent tous, l'auteur de ces morceaux aurait fait, comme à plaisir, prophétiser à faux ses personnages. Ce seraient autant d'oracles *post eventum contrà eventum!* Jamais, après que l'incrédulité du peuple avait amené le divorce entre la Synagogue et l'Eglise, la muse chrétienne n'eût célébré les gloires de l'avenir messianique israélite avec l'accent d'espérance joyeuse et naïve qui domine dans les cantiques (I, 17; 54-55; 74-75; II, 10. 32). Les seules paroles que l'on pût suspecter à ce point de vue sont celles qui sont mises dans la bouche de Siméon. Car elles supposent une vue plus distincte du cours

futur des choses en Israël. Mais, d'autre part, ce sont précisément l'hymne de Siméon et son allocution à Marie, qui, par leur originalité et leur concision pleine d'énergie, portent le sceau le mieux marqué d'authenticité. Nous avons rencontré, sans doute, dans ces cantiques, quelques expressions d'une portée *universaliste* (« bonne volonté envers *les hommes* » II, 14; « lumière *des gentils* » v. 32); mais ces traits ne dépassent nullement les limites de l'ancienne prophétie; et ils ne ressortent point d'une manière assez saillante pour signaler une époque où déjà le judéo-christianisme et le paulinisme auraient été en lutte ouverte. Cet universalisme est bien celui des premiers jours, simple, détendu, exempt de toute intention polémique. C'est le frais et normal épanouissement de la fleur dans son calice, de la nouvelle alliance au sein de l'ancienne.

L'opinion la plus conforme aux caractères internes du récit aussi bien qu'à l'intention clairement exprimée du narrateur, est donc certainement celle qui envisage comme historiques les faits et les discours contenus dans ces deux chapitres.

II. *Relation des récits des ch. I et II avec le contenu des autres parties du N. T.* — Le premier point de comparaison est le récit de l'enfance dans *Matthieu*, ch. I et II. On assure que les deux narrations sont inconciliables. — Nous demandons avant tout s'il y a *deux* narrations. Ce qu'on appelle le *récit* de Matthieu mérite-t-il vraiment ce nom? Nous trouvons dans les deux premiers chapitres de Matthieu cinq traits de l'enfance de Christ, qui sont mentionnés uniquement pour en rapprocher cinq paroles prophétiques et démontrer ainsi la dignité messianique de Jésus, conformément au thème de cet évangile, I, 1 : Jésus, *le Christ*. Serait-ce bien là ce qui s'appelle un récit? N'est-ce pas plutôt un exposé didactique? L'auteur a si peu l'idée de *raconter*, qu'au ch. I, en traitant de la naissance de Jésus, il ne mentionne pas même Bethléem; il est exclusivement préoccupé du rapport du fait dont il parle, avec l'oracle Es. VII. Ce n'est qu'après avoir terminé ce sujet, quand il arrive à parler de la visite des mages, qu'il mentionne pour la première fois, et comme en passant (« *Jésus étant né à Bethléem* »), cette localité. Et dans quel but? En vue de l'histoire? Nullement. En raison de la prophétie de Michée, qui va jouer un rôle dans la visite des mages, et où était annoncé à l'avance le lieu de la naissance du Messie. Sans cette prophétie, il eût encore bien moins pensé à mentionner Bethléem dans ce second récit que dans le

premier. Et c'est cette histoire à bâtons rompus, composée de faits entièrement isolés, cités uniquement dans un but apologétique, au moyen de laquelle on voudrait contrôler et critiquer un récit plus complet, tel que celui de Luc! N'est-il pas clair qu'entre deux narrations de nature aussi différente, il peut facilement rester des lacunes que l'hypothèse seule a les moyens de combler? — Deux traits sont communs à Luc et à Matthieu : la naissance de Jésus à Bethléem, son éducation à Nazareth. La vérité historique de la seconde de ces données n'est pas contestée. On prétend au contraire que la première n'est qu'une invention de la légende à l'occasion de Michée V. Mais s'il en était ainsi, le fait ne se présenterait nulle part dans la tradition entièrement détaché de cette parole prophétique qui en serait l'âme. Or Luc ne renferme pas la moindre allusion à la prophétie de Michée. Il est donc naturel d'admettre que la première donnée appartenait à l'histoire, aussi bien que l'autre. — Sur ce fond commun se dessinent trois différences, dans lesquelles on voit des contradictions :

1° Le récit que fait Matthieu de l'apparition d'un ange à Joseph, pour apaiser sa perplexité, est, dit-on, incompatible avec celui de l'apparition de l'ange à Marie, chez Luc. Car si cette dernière apparition avait eu lieu, Marie n'aurait pas manqué d'en parler à Joseph, et, dans ce cas, les incertitudes de celui-ci n'eussent pas été possibles. — Mais tout cela n'est rien moins que certain. Car d'abord Marie peut sans doute avoir tout raconté à Joseph, soit avant soit après son retour d'auprès d'Elisabeth; et dans ce cas, rien n'empêcherait que, quelle que fût la confiance que Joseph avait en elle, à l'ouïe d'un message et d'un fait si extraordinaires, il ne se fût senti un moment incertain et ébranlé. Mais il est possible aussi — et cette supposition me paraît plus probable — que Marie, jugeant à propos de remettre dans cette affaire tout au Dieu qui la dirigeait immédiatement, se soit tue vis-à-vis de Joseph. Et, dans ce cas, quelle ne dut pas être l'anxiété de celui-ci, quand il crut reconnaître l'état de Marie? Dans ces deux suppositions possibles, l'apparition de l'ange à Joseph est donc motivée.

2° Il semblerait, d'après Matthieu, qu'au moment où Jésus naquit, ses parents habitaient Bethléem; que cette ville était leur domicile permanent. Aussi à leur retour d'Egypte, quand ils prennent la résolution d'aller demeurer à Nazareth, cette décision est-elle le résultat d'une intervention divine qui avait en vue l'ac-

complissement des prophéties (Matth. II, 22. 23). Dans Luc, au contraire, le domicile ordinaire des parents de Jésus paraît être Nazareth. C'est une circonstance exceptionnelle, l'édit d'Auguste, qui les conduit à Bethléem. Et en conséquence, dès que les devoirs qui les ont appelés et retenus en Judée sont remplis, ils s'en retournent, sans avoir besoin d'aucune direction spéciale, à Nazareth (II, 39). — C'est ici qu'il importe de se rappeler la remarque que nous avons faite sur la nature du récit de Matthieu. Chez cet évangéliste, ni la mention du lieu de la naissance, ni celle du théâtre de l'éducation de Jésus n'ont lieu dans un intérêt historique; il s'agit uniquement, dans les deux cas, de constater l'accomplissement d'une prophétie. Une narration de ce genre affirme sans doute ce qu'elle dit; mais elle ne nie en aucune façon ce qu'elle ne dit pas; et il est impossible d'en dégager une intuition historique assez complète pour l'opposer à une autre narration plus détaillée et plus historique dans sa tendance. Rien n'empêche donc de *compléter* ici les données de Matthieu par celles de Luc, et d'envisager avec celui-ci Nazareth comme le domicile naturel des parents de Jésus. Ce qui suit complètera la solution de cette difficulté.

3° Les circonstances de la visite des mages et de la fuite en Egypte, racontées par Matthieu, ne peuvent s'intercaler dans le récit de Luc, ni *avant* la présentation de l'enfant dans le temple, — les parents n'auraient pas commis l'imprudence de le conduire à Jérusalem après que la visite des mages avait attiré sur lui l'attention jalouse d'Hérode; et d'ailleurs il n'y aurait pas, pendant les six semaines qui séparent la naissance de la présentation, le temps nécessaire pour le voyage en Egypte, — ni *après* cette cérémonie; car, d'après Luc II, 39, les parents reviennent directement de Jérusalem à Nazareth sans repasser par Bethléem, où ils doivent cependant avoir reçu la visite des mages; et, d'après Matthieu lui-même, Joseph, après le retour d'Egypte, ne retourne point en Judée, mais va directement s'établir en Galilée. — Mais, malgré ces raisons, il n'est point impossible de placer la présentation à Jérusalem soit après, soit avant la visite des mages. Si celle-ci avait déjà eu lieu, Joseph et Marie doivent s'en être remis à Dieu du soin de protéger l'enfant; et le temps ne s'oppose point, comme l'a montré Wieseler, à cette supposition. Car de Bethléem à Rhinocolure, première ville égyptienne, il n'y a que 3 à 4 jours de

marche. Trois semaines suffisaient donc à la rigueur pour l'aller et le retour. Cependant il est encore plus naturel de placer la visite des mages et le voyage en Egypte *après* la présentation. Il faut seulement admettre qu'après cette cérémonie, Marie et Joseph retournèrent à Bethléem, circonstance que Luc a ignorée et omise. C'est ainsi que dans les Actes il omet le voyage de Paul en Arabie après sa conversion, et réunit en un les deux séjours à Damas, séparés par ce voyage. Ce retour à Bethléem, située à une si petite distance de Jérusalem, est assez naturel pour n'avoir pas besoin d'être spécialement motivé. Mais il le sera complètement, si l'on admet que déjà en quittant Nazareth à l'occasion du cens, Joseph et Marie le firent avec l'intention de *s'établir* à Bethléem. Bien des raisons devaient les pousser à cette détermination. Il pouvait leur paraître plus convenable que l'enfant sur lequel reposaient de si hautes promesses, fût élevé à Bethléem, la ville de son royal ancêtre, dans le voisinage de la capitale, que dans le hameau reculé de Nazareth. Le désir de se rapprocher de Zacharie et d'Elisabeth devait aussi les attirer en Judée. Enfin ils prévenaient par là les jugements calomnieux auxquels n'eût pas manqué de donner lieu, s'ils eussent habité Nazareth, le court espace de temps qui s'écoula entre leur mariage et la naissance de l'enfant. D'ailleurs, si même ce n'eût pas été là leur plan primitif, après que Joseph avait été établi durant quelques semaines à Bethléem et qu'il y avait trouvé des moyens d'existence, rien ne devait se présenter plus naturellement à son esprit que l'idée de s'établir définitivement dans cet endroit. Par là s'explique l'intervention de l'ange qui, dans Matthieu, l'engage à retourner en Galilée. — Bleek incline à admettre que l'arrivée des mages a précédé la présentation et que le voyage en Egypte l'a suivie. Cette supposition est admissible aussi; elle ne change rien d'essentiel au cours des choses, tel qu'il ressort des explications précédentes et que nous allons l'esquisser dans la récapitulation suivante :

1. L'ange annonce à Marie la naissance de Jésus (Luc I). 2. Marie, après ou sans avoir parlé à Joseph, se rend chez Elisabeth (Luc I). 3. Après son retour, Joseph tombe dans l'état de perplexité d'où le tire le message de l'ange (Matth. I). 4. Il prend ostensiblement Marie pour femme (Matth. I). 5. L'ordre d'Hérode, en exécution de l'édit d'Auguste, les conduit à Bethléem (Luc II). 6. Jésus naît (Matth. I; Luc II). 7. Ses parents le présentent dans le temple

(Luc II). 8. De retour à Bethléem, ils reçoivent la visite des mages et fuient en Egypte (Matth. II). 9. Revenus d'Egypte, ils renoncent à s'établir à Bethléem et vont de nouveau fixer leur domicile à Nazareth (Matth. II; Luc II).

Une seule condition est nécessaire pour accepter cet essai de conciliation : c'est d'admettre que chaque écrivain a ignoré le récit de l'autre. Mais c'est là une supposition qu'admettent les adversaires, même les plus décidés, de toute tentative harmonistique, tels que Keim, par exemple, qui, tout en croyant que Luc, en composant son évangile, s'est servi de celui de Matthieu, pense néanmoins que les deux premiers chapitres n'existaient pas encore dans l'écrit de Matthieu, au moment où Luc l'employait pour composer le sien.

Que si la solution proposée ne satisfait pas le lecteur et qu'il croie devoir choisir entre les deux écrits, il sera plus naturel sans doute de se défier du récit de Matthieu qui n'a pas un but proprement historique. Mais il sera juste aussi, en appréciant la valeur des faits rapportés par cet évangéliste, de ne pas oublier que, plus paraît forcé en quelques cas le rapport qu'il établit entre les faits qu'il mentionne et les prophéties dont il les rapproche, moins il est vraisemblable que les premiers aient été inventés sur le fondement des secondes. Il fallait que des traits, tels que le voyage en Egypte et le massacre des enfants, fussent des faits bien avérés pour qu'on pût avoir l'idée d'en trouver l'annonce prophétique dans les paroles d'Osée et de Jérémie que cite l'auteur à propos de ces faits.

Nous passons aux autres parties du N. T. — Meyer prétend que certains faits subséquents rapportés par *les synoptiques* eux-mêmes sont incompatibles avec la réalité des événements miraculeux de l'enfance. Instruits de ces prodiges, les frères de Jésus auraient-ils pu refuser leur foi à leur frère? Marie elle-même aurait-elle pu partager leur incrédulité? (Marc III, 21. 31 et suiv.; Matth. XII, 46 et suiv.; Luc VIII, 19 et suiv.; comp. Jean VII, 5.) Mais nous ne savons dans quelle mesure Marie a pu communiquer à ses fils, au moins avant l'époque du ministère de Jésus, ces circonstances extraordinaires qui touchaient pour elle aux relations les plus délicates. Et la jalousie et le préjugé purent facilement contrebalancer chez eux l'impression produite par des faits dont ils n'avaient pas été témoins. et leur persuader que, malgré tout, Jésus faisait fausse

route. Jean-Baptiste lui-même, malgré le témoignage public qu'il avait rendu à Jésus, et que nul n'oserait nier, ne sentit-il pas sa foi ébranlée à la vue de la marche inattendue que suivait son œuvre, et n'en vint-il pas à se scandaliser en lui (Matth. XI, 6)? Quant à Marie, rien ne prouve qu'elle ait partagé l'incrédulité de ses fils. Si elle les accompagne, quand ils se rendent auprès de Jésus avec la pensée de se saisir de lui (Marc III), ce pouvait être dans un sentiment d'anxiété à l'égard de ce qui allait se passer, et avec le désir de prévenir le conflit qu'elle prévoyait. — Keim allègue l'omission des récits de l'enfance chez Marc et Jean. Ces deux évangélistes prennent, il est vrai, le point de départ de leur narration en deçà de ces faits. Marc ouvre la sienne par le ministère du précurseur qu'il envisage comme le vrai commencement de celui de Jésus [1]. Mais il n'en résulte point qu'il nie toutes les circonstances antérieures qu'il ne raconte pas. Tout ce que cela prouve, c'est que l'évangélisation apostolique primitive, dont cet évangile est la reproduction la plus simple, ne remontait pas plus haut; et cela par la raison manifeste que cette évangélisation reposait sur la tradition des apôtres, en tant que *témoins oculaires* (αὐτόπται, I, 2; Act. I, 21. 22; Jean XV, 27), et que ce témoignage personnel des apôtres ne pouvait remonter aux premiers temps de la vie de Jésus. C'est sans doute par la même raison que, dans l'énumération des témoignages rendus à la résurrection de Jésus, Paul omet celui des femmes, précisément parce qu'il n'admet comme propre à fonder l'enseignement officiel de l'Eglise que celui des apôtres et de l'Eglise elle-même rassemblée autour d'eux. — Jean commence son récit à l'heure de la naissance de sa propre foi; ce qui prouve uniquement que l'idée de son travail est de retracer l'histoire du développement de sa foi et de celle de ses condisciples. Tout ce qui précède ce moment, le baptême de Jésus, la tentation, il ne le raconte pas, mais il ne le nie point pour cela. Car lui-même fait allusion au baptême de Jésus.

Keim va plus loin. Il prétend découvrir dans le N. T. trois théories sur l'origine de la personne de Christ, qui s'excluent: 1° Celle de la naissance *purement naturelle;* ce serait la vraie pensée des apôtres et de la primitive Eglise, qui s'est maintenue dans les

[1] Ces mots: *Commencement de l'évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu* (Marc I, 1), me paraissent être l'apposition logique du récit subséquent du ministère de Jean (v. 4).

communautés ébionites *(Homél. Clément.)*. Insuffisante pour expliquer l'éminence du résultat, la vie de Jésus, elle aurait été complétée plus tard par la légende de la descente du Saint-Esprit au baptême. 2° Celle de la naissance *miraculeuse*, répandue chez une partie des communautés judéo-chrétiennes, les églises nazaréennes, et provenant de la fausse application messianique d'Es. VII. Cette théorie se trouve dans l'évangile de Luc et dans Matth. I et II. 3° La théorie de la *préexistence* de Jésus, comme être divin, née dans les églises grecques, et qui a pour représentants principaux Paul et Jean. — A cela nous répondons :

1° Qu'il est indémontrable que la doctrine apostolique et primitive ait été celle de la naissance naturelle. Keim cite en preuve certaines paroles, mises par les évangélistes eux-mêmes dans la bouche du peuple : « Celui-ci n'est-il pas *le fils du charpentier ?* » (Matth. XIII, 55 ; Luc IV, 22 ; comp. Jean VI, 42) ; puis celle de l'apôtre Philippe dans Jean : « Nous avons trouvé . . . Jésus de Nazareth, *le fils de Joseph* » (Jean I, 45). L'absence de toute protestation de la part de Jean contre cette assertion de Philippe, prouverait qu'il en admettait lui-même le contenu. — Mais que le lendemain du jour où Jésus a fait connaissance avec ses premiers disciples, Philippe ignore encore la naissance miraculeuse, qui pourrait raisonnablement s'en étonner? Jésus devait-il se hâter de raconter ce fait à ceux qu'il voyait pour la première fois? N'y avait-il rien de plus pressant à apprendre à ces jeunes cœurs qui s'ouvraient à lui? Que Jésus laisse passer les paroles du peuple sans déclarer à ces Juifs ergoteurs et railleurs un pareil fait, qui n'en comprendrait la raison? Jésus témoigne avant tout *de ce qu'il a vu chez son Père*, par le sens interne, et non de faits extérieurs qu'il tient de la bouche faillible d'autrui. Et surtout il sait bien que ce n'est point la foi à sa naissance miraculeuse qui peut produire la foi à sa personne, que c'est au contraire la foi à sa personne qui, une fois formée, peut conduire à admettre le miracle de sa naissance. Il comprend que jeter au peuple hostile et profane une pareille assertion, qu'il lui serait impossible de prouver, ce serait provoquer un déluge de grossières railleries, qui retomberait immédiatement sur la personne vénérée en cause dans cette histoire plus encore que lui-même, et cela sans le moindre profit pour la foi de qui que ce soit. Certes, c'était le cas d'appliquer le précepte *des perles qu'il faut se garder de jeter aux pourceaux,* si l'on ne veut

pas s'exposer à ce qu'*ils se retournent contre vous* et *vous déchirent*. Cette observation explique également le silence des apôtres sur ce point dans les discours des Actes. Ils n'eussent rien pu faire de plus maladroit que de porter la question entre les Juifs et Christ sur ce terrain. — Que si Jean ne rectifie pas les allégués du peuple et de Philippe, c'est qu'il écrivait pour l'Eglise déjà formée et suffisamment instruite. Sa conviction personnelle ressort des faits suivants : Il admettait la naissance *humaine* de Jésus ; car il parle plusieurs fois de *sa mère*. Il envisageait en même temps la naissance naturelle comme le moyen de transmission du péché : « Ce qui est né de la chair, *est chair*. » Et cependant il considérait en troisième lieu ce Jésus, né d'une mère humaine, comme le *saint de Dieu*, le *pain descendu du ciel !* Est-il possible qu'il n'ait pas attribué à sa naissance un caractère exceptionnel ? Chez Matthieu et Luc, de telles assertions étaient suffisamment réfutées par le contenu de leurs deux premiers chapitres. Quant à Marc, nous ne nous appuierons pas, avec Bleek, sur le nom de *fils de Marie*, qui est donné à Jésus par les gens de Nazareth (VI, 3) ; cette dénomination dans leur bouche n'implique point la croyance à la naissance miraculeuse. Mais, dans l'expression : Jésus-Christ, *le Fils de Dieu* (I, 1), ce dernier titre implique certainement, dans la pensée de l'auteur, plus que la simple notion de *Messie ;* celle-ci, en effet, était déjà suffisamment exprimée par le nom de *Christ*. Il n'est donc pas douteux que ce terme n'implique chez Marc un rapport de filiation mystérieuse entre la personne de Jésus et l'être divin [1]. Toutes ces paroles citées par Keim ne prouvent donc que ce qui s'entend de soi-même, c'est que l'idée de la naissance naturelle de Jésus a été celle du peuple juif, et même celle des apôtres dans les premiers jours de leur foi et jusqu'à plus complète information. Il n'y a rien d'étonnant par conséquent à ce qu'elle soit restée celle des églises ébionites, qui n'avaient jamais réellement rompu avec le passé israélite et qui s'étaient contentées d'appliquer à Jésus la notion populaire du Messie juif. — Keim trouve encore une trace de cette prétendue théorie primitive dans les deux généalogies que renferment Luc et Matthieu. Ces documents supposent, selon lui, par leur nature même, l'idée de la naissance naturelle chez ceux qui les ont rédigés. Car quel intérêt auraient-ils eu

[1] Si le *Sinaïticus* le retranche, c'est une des innombrables omissions, résultant de la négligence du copiste, dont fourmille ce manuscrit.

à présenter l'arbre généalogique de Joseph, s'ils ne l'eussent pas envisagé comme le père du Messie? Aussi, pour faire cadrer ces documents avec leur nouvelle théorie de la naissance miraculeuse, les deux évangélistes ont-ils dû les retravailler arbitrairement, comme on le voit dans l'appendice ἐξ ἧς . . . Matth. I, 16, et dans la parenthèse ὡς ἐνομίζετο Luc III, 23. — Il est très-possible, en effet, que les documents originaux dont les généalogies Matth. I et Luc III sont la reproduction, fussent d'origine juive; c'étaient probablement ces mêmes tableaux publics (δέλτοι δημόσιαι) dont l'historien Josèphe déclare avoir extrait sa propre généalogie[1]. Il est parfaitement clair que de tels documents ne devaient contenir aucune trace de la naissance miraculeuse de Jésus, si même ils descendaient jusqu'à lui. Mais comment ce fait pourrait-il fournir une preuve de l'opinion primitive *de l'Eglise* sur la naissance de son chef? C'est dans ces généalogies, retravaillées et complétées par les narrateurs chrétiens, qu'il faut naturellement chercher le sentiment de l'Eglise primitive sur la personne de son maître. Et c'est là ce que nous trouvons en effet dans les évangiles de Matthieu et de Luc. Le premier, tout en démontrant, par la généalogie qu'il nous présente, la filiation davidique de Joseph, déclare que, vis-à-vis de Jésus, ce même Joseph joue uniquement le rôle de père adoptif, légal. L'extrait des registres publics que le second nous communique n'est point une autre édition de celle de Joseph, en contradiction avec la première; c'est la généalogie de Lévi, le père de Marie (voir à I, 23); en transmettant ce document, Luc rappelle naturellement que l'opinion qui faisait de Jésus le fils de Joseph n'était qu'un préjugé populaire, et que la filiation dont il retrace ici tous les jalons, est la *seule réelle*. Les matériaux ne sont donc pas judéo-chrétiens, mais purement juifs; et les évangélistes, en les insérant dans leurs écrits, y ont imprimé, chacun à sa manière, le sceau chrétien.

Keim s'appuie encore sur le silence de *Paul*, au sujet de la naissance miraculeuse. Mais ce silence est-il réel? Peut-on admettre que Rom. I, 3, par l'expression « né de la race de David selon la chair, » Paul ait prétendu décrire la totalité du fait de la naissance humaine de Jésus? N'est-il pas clair que les mots *selon la chair* sont une restriction destinée à réserver expressément un autre côté

[1] Jos. *Vita* c. 1.

de ce fait, le rôle d'un autre facteur, de celui qu'il appelle, dans la proposition suivante, l'*Esprit de sainteté*, et par lequel il explique le miracle de la résurrection? La notion de la naissance miraculeuse nous paraît également indispensable pour rendre compte de l'antithèse 1 Cor. XV, 47 : « Le premier homme, terrestre, de poussière ; le second, du ciel. » Mais, quoi qu'il en soit, Paul est un esprit logique. Comment donc affirmerait-il, d'un côté, la transmission héréditaire du péché et de la mort par la génération naturelle, comme il le fait Rom. V, 12, et de l'autre, la naissance réelle, vraiment humaine (Gal. IV, 4), de ce Jésus qu'il envisage comme le Saint, le Vivant, — si, dans sa pensée, la naissance de cet homme extraordinaire n'avait pas un caractère exceptionnel? Seulement, comme ce fait n'avait pas dû, par sa nature même, devenir l'objet du témoignage apostolique, ni par conséquent entrer dans l'évangélisation générale, Paul ne le comprend point parmi les éléments de la παράδοσις qu'il énumère 1 Cor. XV, 1 et suiv. Et si, au point de vue dogmatique, il n'en fait pas expressément usage, c'est que, comme nous l'avons vu, la naissance miraculeuse n'est que la condition *négative* de la sainteté de Jésus; la condition *positive* de celle-ci est et reste sa libre obéissance ; c'est par conséquent ce côté que Paul fait particulièrement ressortir (Rom. VIII, 1-4). Ces mêmes raisons s'appliquent aux autres écrits didactiques du N. T.

2° Il est arbitraire de prétendre que le récit de la descente du Saint-Esprit n'est qu'un complément postérieur de la théorie de la naissance naturelle. Ce récit ne se trouve-t-il pas dans deux de nos synoptiques à côté de celui de la naissance non naturelle? Et ce ne serait qu'un complément de la théorie de la naissance naturelle ! De plus, dans nos trois récits synoptiques également, il se trouve étroitement et organiquement lié à deux autres faits, le ministère de Jean et la tentation, ce qui démontre que ces trois récits formaient dans la tradition un cycle très-fortement constitué et appartenant à l'évangélisation la plus primitive.

3° L'idée de la préexistence de Jésus n'est en aucune façon une théorie rivale de celle de la naissance miraculeuse. La première implique au contraire, comme élément nécessaire, la seconde. C'est l'idée de la naissance naturelle qui, pour peu qu'on y réfléchisse, paraît incompatible avec celle de l'incarnation. La mère est le représentant de la *nature* humaine; c'est elle qui la transmet à l'enfant. Le sceau de la *personnalité* provient du père. Ce der-

nier élément doit donc manquer dans le cas unique de l'apparition, par voie de naissance, d'une personnalité préexistante.

4° Bien loin que dans les écrits du N. T. on trouve les traces de trois théories opposées sur ce point, le réel état des choses est celui-ci: Les disciples, comme le peuple juif, sont primitivement partis de l'idée d'une naissance tout ordinaire; c'était la supposition naturelle. Mais les croyants, en approfondissant le témoignage prophétique, qui fait du Messie la suprême apparition de Jéhovah, et celui de Jésus lui-même, qui suppose constamment un arrière-plan divin de son existence humaine, n'ont pas tardé à parvenir à la connaissance de l'homme-Dieu, dont l'existence divine a précédé son existence humaine. Ce pas était fait, dans la conscience de l'Eglise, vingt ans après la mort de Jésus. Les épîtres de Paul en font foi. Enfin, le mode de transition de cette existence divine à la vie humaine, le fait de la naissance miraculeuse, a été éclairci plus tard encore, principalement par le témoignage intime et privé de Marie, et n'est entré dans le domaine de la publicité ecclésiastique que par les évangiles de Matthieu et de Luc, 30 ans environ après la mort du Sauveur.

III. *Rapport entre ces récits et la foi chrétienne en général.* — Le fait de la naissance miraculeuse est en relation étroite et directe avec celui de la sainteté parfaite de Christ, base de la christologie, tellement que celui qui nie le premier de ces miracles, doit nécessairement être conduit à nier le second, et que celui qui accepte le second ne peut manquer de remonter jusqu'au premier, qui en est la supposition. Quant à l'objection que, même en admettant le récit biblique de la naissance miraculeuse, on ne saurait expliquer comment le péché n'aurait pas été communiqué à Jésus par la filiation maternelle, nous y avons déjà répondu (p. 54-55). — La naissance miraculeuse est également inséparable du fait de l'incarnation. On peut, il est vrai, admettre la première, tout en rejetant le second; mais l'inverse est impossible. De la préexistence résulte la nécessité d'un mode de naissance exceptionnel (p. 140). Mais ici s'élève la grande objection contre la naissance miraculeuse: que devient, à ce point de vue, la pleine et réelle humanité du Sauveur? Peut-elle se concilier avec ce mode de naissance exceptionnel? « Les conditions d'existence étant autres que les nôtres, dit Keim, l'égalité de nature n'existe plus.» — Mais, demanderons-nous à ceux qui raisonnent de la sorte, admettez-vous, sur l'origine

de la race humaine, les théories de Vogt? Faites-vous procéder l'homme de la brute? Sinon, vous admettez donc une *création* de la race humaine; et dans ce cas vous êtes bien forcé de reconnaître que les conditions d'existence du premier couple ont été tout autres que les nôtres. Refuserez-vous, par cette raison, la réelle et complète humanité au premier homme? Mais refuser le caractère *humain* à l'être de qui est procédé par voie de génération, c'est-à-dire par la transmission de sa propre nature, tout ce qui s'appelle homme, ce serait l'absurde. Une identité de nature est donc possible malgré une différence dans le mode d'origine. Pour comprendre entièrement ce fait, il faudrait pénétrer parfaitement le rapport de l'individu à l'espèce, qui est le secret le plus insondable de la nature. Mais il y a ici quelque chose de plus grave. Jésus n'est pas seulement le continuateur de la nature humaine déjà existante, il est l'élu de Dieu pour la renouveler et l'élever à la perfection qui lui est destinée. En lui s'accomplit la création supérieure à laquelle tendait la première. Cette œuvre nouvelle ne peut avoir lieu qu'en vertu d'un contact nouveau, immédiat, de la nature humaine, telle qu'il la possède en lui par la filiation maternelle, avec la force créatrice à laquelle est due l'apparition de la première humanité. Keim en convient jusqu'à un certain point. Aussi, tout en maintenant dans la naissance de cet homme extraordinaire le concours paternel, admet-il une intervention divine qui a profondément influencé et parfaitement sanctifié l'apparition de cet être [1]. Cette tentative d'explication est un hommage glorieux rendu à la grandeur morale incomparable de Jésus, et nous pensons qu'elle laisse subsister le grand objet de la foi: la dignité de Sauveur de Jésus-Christ. Mais ne devons-nous pas renvoyer à cette explication le reproche que Keim adresse aux deux notions de la préexistence et de la naissance surnaturelle: « Ce sont là des théories, mais non des faits constatés par des documents! » S'il faut réellement reconnaître en Jésus un homme spécifiquement différent de tous les autres [2], et si, pour expliquer cette apparition, il est indispensable de statuer, comme le fait réellement Keim, un mode d'origine exceptionnel, alors pourquoi ne pas s'en tenir aux récits positifs de nos évangiles, qui satisfont à ce postulat, plutôt que de se jeter dans la spéculation pure?

[1] *Gesch. Jesu*, p. 357. 358.
[2] *Ibid.*, p. 359.

IV. *Origine des récits de l'enfance.* — La différence de style si complète et si brusque entre le préambule de Luc (I, 1-4) et les récits subséquents, ne permet pas de douter que dès I, 5 l'auteur n'emploie des documents dont il conserve scrupuleusement la forme. Qu'étaient ces documents? Selon Schleiermacher, de petits écrits de famille que le rédacteur de l'évangile se contente de souder les uns aux autres, de manière à en former un récit suivi. Mais les formules de clôture, les coups-d'œil généraux qui apparaissent comme des refrains, et dans lesquels Schleiermacher voit la preuve de son hypothèse, la renversent au contraire. Car par leur ressemblance et leur correspondance, ces brefs résumés sont une preuve de l'unité de composition de tout le récit. Volkmar envisage les sources de ces écrits comme des matériaux originairement judaïques, dans lesquels l'auteur a fait pénétrer son propre souffle paulinien. Selon Keim, la source serait le grand écrit ébionite qui forme, d'après lui, le tronc primitif de notre évangile, et sur lequel l'auteur s'est efforcé de greffer le paulinisme. Ces deux suppositions reviennent au même. Il est certain que nous sommes frappés dans ces récits de ce double caractère : un esprit d'attachement profond et de fidélité scrupuleuse à la loi, et une tendance universaliste non moins marquée. Mais y a-t-il réellement là deux courants qui soient d'origines contraires? Je ne le pense pas. L'ancienne alliance renferme déjà ces deux courants, l'un strictement légal, l'autre largement universaliste. L'universalisme est même, à proprement parler, le primitif; le légalisme ne s'y est ajouté que plus tard, s'il est vrai qu'Abraham ait précédé Moïse. Les récits de l'enfance reflètent simplement et fidèlement ce double caractère; car ils nous font assister à la transition normale de l'économie ancienne à la nouvelle. Si l'élément qu'on appelle paulinien y avait été introduit après coup, il trancherait bien plus fortement sur le fond primitif et n'apparaîtrait pas organiquement fondu avec lui; et s'il n'était que le produit d'une manœuvre de parti, ce caractère polémique n'eût pu si complètement se dissimuler. Ces deux éléments, tels qu'ils se présentent dans ces récits, ne prouvent donc nullement deux sources de nature religieuse opposée.

La vraie explication de l'origine des récits de Luc et de ceux de Matthieu me paraît ressortir du fait suivant. Chez Matthieu, Joseph est le personnage principal. C'est à lui que l'ange apparaît; ce sont ses perplexités qu'il vient calmer; c'est à lui que le nom de Jésus

est indiqué et expliqué. Si l'on se représente le tableau de l'enfance vu au stéréoscope, c'est le côté de Joseph sous lequel il nous apparaît dans Matthieu. Chez Luc, au contraire, c'est Marie qui joue le rôle décisif. C'est elle qui reçoit la visite de l'ange; c'est à elle que le nom de l'enfant est communiqué; ce sont ses impressions intimes que le récit met en relief; c'est elle qui est en scène dans l'allocution de Siméon et dans l'histoire de la recherche de l'enfant. C'est le même tableau, mais pris cette fois du côté de Marie.

Que conclure de là, sinon que les deux cycles de récits émanent de deux foyers différents; l'un du cercle dont la personne de Joseph fut le centre, et que nous pouvons nous représenter formé par Cléopas, son frère, Jacques et Jude, ses fils, dont l'un fut le premier évêque du troupeau de Jérusalem, et Siméon, fils de Cléopas, premier successeur de Jacques. Les récits conservés dans ce milieu-là pouvaient facilement arriver à l'oreille de l'auteur du premier évangile, qui vivait sans doute au sein de ce troupeau. Et son évangile, qui était la rédaction de l'évangélisation officielle, beaucoup plus que celui de Luc, devait reproduire plutôt ce côté des faits qui appartenait déjà jusqu'à un certain point au domaine public. Mais un cycle de récits avait dû se former aussi autour de Marie, dans la retraite où elle finit sa carrière. Ces récits devaient avoir un caractère plus intime et pénétrer bien plus avant sous l'enveloppe des faits. Ce sont sans doute ceux qu'a recueillis et conservés Luc. Comment est-il parvenu à avoir accès jusqu'à cette source à laquelle il fait peut-être allusion dans son ἄνωθεν (I, 3), qui fait entendre qu'on ne pouvait remonter *plus haut*, ni quant aux faits eux-mêmes, ni quant à la bouche qui les certifiait? Nous l'ignorons. Mais il est certain que la nature de ces récits convenait beaucoup mieux au caractère *privé* de son écrit. Luc révèle, comme à dessein, cette source incomparable, dans les remarques I, 19 et II, 50 qui, à tout autre point de vue, ne seraient que du charlatanisme.

Nous pensons que ces deux cycles de récits existèrent pendant un certain temps, l'un comme tradition publique, l'autre comme souvenir de famille, d'une manière purement *orale*. L'auteur du premier évangile fut sans doute le premier qui rédigea l'un, tout en l'adaptant au but didactique qu'il se proposait dans son écrit. L'autre, qui ne fut en tout cas rédigé aussi, nous l'avons reconnu, qu'après le ministère de Jésus, le fut primitivement en araméen.

C'est sous cette forme que le trouva Luc. Il l'inséra dans son écrit en le traduisant. Les cantiques eux-mêmes avaient pu se conserver jusqu'alors fidèlement. Nul besoin pour cela de sténographe. Le cœur de Marie avait tout conservé ; l'écrivain en rend lui-même témoignage, et ses paroles ne sont pas de vains mots. Plus les impressions sont profondes, plus les pensées qui les reproduisent se gravent ineffaçables dans l'âme ; et le souvenir des expressions caractéristiques qui les formulent reste indissolublement lié à celui de ces pensées elles-mêmes. Chacun a fait cette expérience dans les moments graves de sa vie.

N'oublions pas enfin que, dans la question qui nous occupe, il faut tenir compte de l'importance qu'avaient ces récits pour les deux écrivains qui nous les ont transmis. Ils racontaient parce qu'ils croyaient ; ils racontaient pour sauver.

SECONDE PARTIE

L'AVÉNEMENT DU MESSIE

III, 1-IV, 13.

Pendant dix-huit années, Jésus vécut ignoré dans sa retraite de Nazareth. Ses concitoyens, en se rappelant cette période de sa vie, le désignent comme *le charpentier* (Marc VI, 3). Justin Martyr, empruntant sans doute ce trait à la tradition, représente Jésus faisant des charrues et des jougs, et enseignant aux hommes la justice par ces produits de son pacifique travail [1]. Sous l'enveloppe de cette œuvre sans éclat, s'accomplissait un développement intérieur dont le terme fut un état de réceptivité parfaite pour la communication divine absolue. Ce terme se trouva atteint précisément à l'époque où Jésus parvenait au point culminant de la vie humaine, à l'âge de 30 ans, moment où l'âme et le corps de l'homme jouissent du plus haut degré de vitalité et sont aptes à devenir les organes parfaits d'une inspiration supérieure. Le précurseur ayant alors donné le signal, Jésus sortit de son obscurité pour réaliser la tâche qui lui était apparue pour la première fois à l'âge de douze ans, dans le temple, comme l'idéal de sa vie: celle d'établir le règne de Dieu sur la terre. Ce fut la seconde phase de son existence, durant laquelle il donna ce qu'il avait reçu dans la première.

Cette transition de la vie privée à l'activité publique est

[1] *Dial. c. Tryph.*, c. 88.

le sujet de la partie suivante, qui comprend quatre morceaux : 1° Le ministère de Jean-Baptiste (III, 1-20) ; 2° Le baptême de Jésus (v. 21. 22) ; 3° La généalogie (v. 23-38); 4° La tentation (IV, 1-13). — La section correspondante dans les deux autres synoptiques ne comprend que les numéros 1, 2 et 4. Nous n'aurons pas de peine à discerner l'enchaînement de ces trois morceaux et le motif de l'intercalation du quatrième dans saint Luc.

PREMIER RÉCIT

III, 1-20.

Le ministère de Jean-Baptiste.

Nous savons déjà par 1, 77 pourquoi le Messie devait avoir un précurseur. La notion du salut était faussée en Israël. Un homme revêtu d'une autorité divine devait la rétablir dans sa pureté, avant que le Messie travaillât à la réaliser. L'histoire sainte ne présente peut-être pas de caractère plus émouvant que celui de Jean-Baptiste. A son apparition, le peuple s'exalte, les consciences se réveillent; les populations accourent. Une solennelle attente s'empare de la nation tout entière ; et au moment même où cet homme n'aurait à dire qu'un mot pour concentrer tout ce mouvement sur sa personne, non seulement il ne dit pas ce mot, mais il en prononce un autre. Il dirige tous ces regards, fixés sur lui, sur *un après-venant*, dont il n'est pas digne de porter les sandales. Puis, dès que ce successeur a paru, il se retire à l'arrière-plan et il exprime avec enthousiasme la joie qu'il a de se voir effacé. La critique est féconde en ressources de toutes sortes; mais en face de ce phénomène sans

exemple, on réussira difficilement à tout expliquer, sans faire appel à un facteur d'ordre supérieur.

Luc commence par replacer le fait qu'il va raconter dans le cadre général de l'histoire du temps (v. 1 et 2); il décrit ensuite l'apparition personnelle de Jean-Baptiste (v. 3-6); il résume sa prédication (v. 7-17); et il termine en racontant par anticipation son emprisonnement (v. 10-28).

1° V. 1 et 2 [1]. — Dans ce tableau sommaire de l'époque de Jean, Luc commence par la plus vaste sphère, celle de l'empire. Puis il passe, par la transition naturelle que lui fournit l'indication du représentant de la puissance impériale en Judée, au domaine spécial du peuple d'Israël; et il nous montre la Terre-Sainte divisée en quatre Etats distincts. Après avoir ainsi caractérisé la situation politique, il esquisse d'un mot la position ecclésiastique et religieuse, ce qui le ramène à son sujet. On ne peut méconnaître un grand art dans ce préambule. Entre les évangélistes, Luc est le vrai historien.

Et d'abord, l'empire. Auguste mourut le 19 août de l'an 767 U. C. qui correspond à l'an 14 à 15 de notre ère. Si Jésus est né en l'an 749 ou 750 U. C., il devait être à ce moment âgé de 18 ans environ. A la mort d'Auguste, Tibère était déjà, depuis deux ans, associé au trône. La 15e année de son règne peut par conséquent être comptée, soit depuis le moment où il partagea la souveraineté avec Auguste, soit depuis celui où il régna seul, après la mort de celui-ci. Les historiens romains datent en général le règne de Tibère du moment où il régna seul. D'après cette manière de compter, la 15e année serait l'an 781 à 782 de Rome, c'est-à-dire 28 à 29 de notre ère. Mais à ce moment, Jésus aurait eu

[1] V. 1. ℵ* omet Ιτουραιας.... Αυσανιου (confusion des deux της). — V. 2. Au lieu d'αρχιερεων que lit T. R. avec quelques Mnn. Itplerique Vg., on lit dans tous les Mjj. etc. αρχιερεως.

déjà 32 à 33 ans, ce qui serait en contradiction avec la donnée III, 23, d'après laquelle il n'avait que 30 ans au moment de son baptême, vers la fin du ministère de Jean. D'après l'autre manière de compter, la 15e année du règne de Tibère serait l'an 779 à 780 de Rome, 26 à 27 de notre ère. Jésus aurait donc eu environ 29 ans quand Jean-Baptiste parut, et, à supposer que le ministère public de celui-ci ait duré six mois ou un an, il aurait été âgé « d'*environ 30 ans* » quand il reçut de lui le baptême. L'accord serait ainsi rétabli entre les deux données chronologiques III, 1 et 23. On a prétendu longtemps que cette dernière manière de compter, étrangère aux écrivains romains, ne pouvait être attribuée à Luc que dans un intérêt harmonistique. Wieseler vient de démontrer, par les inscriptions et les médailles, qu'elle régnait en Orient, et en particulier à Antioche [1], d'où Luc paraît avoir été originaire et où il avait en tout cas séjourné.

Le cercle se resserre. Nous revenons à la Terre-Sainte. Le titre de Ponce-Pilate était proprement ἐπίτροπος, *procurateur*. Celui d'ἡγέμων appartenait à son chef, le gouverneur de Syrie. Mais comme, en Judée, le commandement militaire était réuni à l'autorité civile, le procurateur avait droit au titre d'ἡγέμων. Depuis la destitution d'Archélaüs, fils d'Hérode, en l'an 6 de notre ère, la Judée était réunie à l'empire; elle formait, avec la Samarie et l'Idumée, l'un des districts de la province de Syrie. Pilate en était le cinquième gouverneur. Il y arriva en l'an 26, ou, au plus tôt, en l'automne de l'an 25 de notre ère, ainsi en tout cas fort peu de

[1] *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien*, etc., 1869, p. 191-194. Quant à voir avec lui dans les termes de καῖσαρ (au lieu de celui d'*Auguste*) et d'ἡγεμονία (au lieu de μοναρχία) des preuves de la *corégence* de Tibère, ce sont là des subtilités dans lesquelles il nous est impossible de suivre ce savant.

temps avant le ministère de Jean-Baptiste. Il resta au pouvoir une dixaine d'années.

Dans son testament, Hérode fit le partage de ses Etats. La première part fut donnée à Archélaüs, avec le titre d'*ethnarque,* titre inférieur à celui de *roi,* mais supérieur à celui de *tétrarque*. Cette part passa bientôt aux Romains. La seconde, qui comprenait la Galilée et la Pérée, était celle d'Hérode Antipas. Le titre de *tétrarque*, donné à ce prince, signifie proprement *souverain d'un quart;* il était alors en usage pour désigner de petits princes dépendants, entre lesquels on avait partagé (primitivement par quarts [1]) certains territoires précédemment réunis sous un seul sceptre. Hérode Antipas régna pendant 42 ans, jusqu'en l'an 39 de notre ère. Tout le ministère de notre Seigneur s'est donc accompli sous son règne. La troisième part fut celle de Philippe, autre fils d'Hérode, qui avait le même titre qu'Antipas; elle comprenait l'Iturée *(Dschedur)*, contrée située au Sud-Est du Liban, mais que Josèphe ne mentionne pas parmi les Etats de Philippe, et de plus la Trachonitide et la Batanée. Philippe régna 37 ans, jusqu'à l'an 34 de notre ère. Si l'on conserve au titre de *tétrarque* son sens étymologique, ce terme ferait présumer qu'Hérode avait fait une quatrième part de ses Etats; et ce serait naturellement celle que saint Luc désigne ici du nom d'*Abilène*, et qu'il attribue à *Lysanias*. *Abila* était une ville située au Nord-Ouest de Damas, au pied de l'Anti-Liban. Un demi-siècle avant l'époque où nous nous trouvons, avait régné dans cette contrée un Lysanias, fils et successeur de Ptolémée, roi de Chalcis; ce Lysanias fut assassiné 36 ans avant notre ère par Antoine, qui donna une partie de ses Etats à Cléopâtre [2]. Dès lors son héritage passa en diverses mains.

[1] Wieseler, ouvr. cité, p. 204.

[2] Jos., *Antiq.* XIV, 7, 4. *Bell. jud.* I, 9, 2. *Antiq.* XV, 4, 1; XIV, 13, 3.

L'histoire profane ne mentionne aucun Lysanias postérieur à celui-là; et Strauss s'empresse d'accuser Luc d'avoir, par une erreur grossière, fait vivre et régner Lysanias 60 ans après sa mort. Keim apprécie d'une manière non moins défavorable la donnée de Luc [1]. Mais quand nous ne possèderions aucune preuve positive établissant l'existence d'un Lysanias postérieur à celui dont parle Josèphe, nous devrions néanmoins, avant d'accuser Luc d'une si grave erreur, tenir compte des faits suivants: 1. L'ancien Lysanias portait le titre de roi, que lui avait donné Antoine (Dion Cassius XLIX, 32), et non le titre bien inférieur de tétrarque [2]. 2. Il n'a régné que 4 à 5 ans, et il serait difficile de comprendre comment, après une possession si courte, un siècle plus tard, l'Abilène lui eût-elle même jadis appartenu, ce pays aurait porté encore, par cette seule raison, chez tous les historiens, le nom d'*Abilène de Lysanias* (Jos. *Antiq.* XVIII, 6, 10; XIX, 5, 1, etc.; Ptolém. V, 18). 3. Une médaille et une inscription, trouvées par Pococke [3], mentionnent un Lysanias, *tétrarque et grand-prêtre*, titres qui ne s'appliquent pas naturellement à l'ancien roi Lysanias. Il serait donc équitable de conclure de tous ces faits, avec plusieurs interprètes, qu'il a vécu un Lysanias plus jeune, descendant sans doute du précédent et qui possédait, non, comme son ancêtre, tout le royaume de Chalcis, mais uniquement la tétrarchie de l'Abilène. Mais cette supposition équitable peut être affirmée aujourd'hui comme un fait positif [4]. Deux inscriptions récemment étudiées prouvent: 1° Qu'au moment

[1] « Dans le troisième tétrarque, Lysanias d'Abilène, Luc fait intervenir un personnage qui n'a point existé. » *(Gesch. Jesu*, t. I, p. 618).

[2] Pas un des nombreux passages cités par Keim (I, p. 619, note) ne prouve le contraire.

[3] *Morgenland* II, 177.

[4] Wieseler, ouvr. cité, p. 191 et 202-204.

même où Tibère était co-régent d'Auguste, il existait réellement un tétrarque Lysanias. Car c'était un de ses affranchis, nommé Nymphée (Νύμφαιος.... Λυσανίου τετράρχου ἀπελεύθερος), qui avait fait exécuter les travaux considérables auxquels se rapporte l'une de ces inscriptions (Bœckh's *Corpus inscript. gr.* N° 4521). 2° Que ce Lysanias était un descendant de l'ancien [1]. C'est ce qu'on peut conclure, avec une probabilité qui touche à la certitude, des termes de l'autre inscription : « et aux fils de Lysanias » (*Ibid.* N° 4523). Auguste se complaisait à rendre aux enfants ce que ses rivaux avaient jadis enlevé à leurs pères. Ainsi le jeune Jamblique, roi d'Emèse, reçut de lui l'héritage de son père, de même nom, tué par Antoine; ainsi l'on rendit aussi à Archélaüs, de Cappadoce, une partie de la Cilicie, qui avait jadis appartenu à son père, de même nom. Pourquoi Auguste n'en aurait-il pas fait autant à l'égard du jeune Lysanias, dont l'ancêtre avait été tué et dépouillé par Antoine? Que si cette contrée est considérée ici par Luc comme appartenant à la Terre-Sainte, cela s'explique, soit parce que l'Abilène aurait momentanément été soumise à Hérode, — ce qui parle en faveur de cette supposition, c'est que quand Claude rendit à Agrippa I tous les Etats de son grand-père, Hérode-le-Grand, il lui donna aussi l'Abilène [2], — soit parce que les habitants des contrées possédées par l'ancien Lysanias avaient été incorporés à la théocratie par la circoncision, un siècle avant J. C., et que l'ancien Lysanias lui-même était né d'une mère juive, asmonéenne, et devait être juif [3]. Cette population faisait donc, au point de vue religieux, partie du peu-

[1] Eusèbe (*Hist. Eccl.* I, 9) suppose que le jeune Lysanias était un fils d'Hérode; mais, dans ce cas, Josèphe l'eût difficilement passé sous silence.

[2] Jos., *Antiq.* XIX, 5, 1.

[3] Wieseler, ouvr. cité, p. 204.

ple saint aussi bien que celle de l'Idumée. — L'intention de Luc, en retraçant ainsi le démembrement de la Terre-Sainte à cette époque, doit avoir été de faire toucher au doigt l'état de dissolution politique où se trouvait la théocratie au moment où parut celui qui devait la relever sous sa vraie forme, en dégageant de cette enveloppe passagère le royaume de Dieu.

Luc passe à la sphère religieuse (v. 2). La vraie leçon est sans nul doute le sing. ἀρχιερέως : *le grand-prêtre Anne et Caïphe.* Comment s'expliquer cette locution étrange? Elle ne peut être accidentelle ou irréfléchie. Le prédécesseur de Pilate, Valérius Gratus, avait destitué, en l'an 14, le grand-prêtre Anne, puis, pendant l'espace de quelques années, successivement élu et destitué de son chef quatre souverains sacrificateurs. Caïphe, le titulaire actuel, était beau-fils d'Anne, et avait été nommé par Gratus, vers l'an 17 de notre ère. Il remplit cette charge jusqu'en 36. Il est possible que, conformément à la loi, qui faisait du pontificat une charge à vie, la nation continuât à envisager Anne, malgré sa destitution et les élections diverses qui s'étaient succédées après cet événement, comme le *vrai* grand sacrificateur, tandis que tous ces pontifes qui l'avaient suivi n'étaient, au jugement du peuple, que de simples titulaires. Ainsi s'expliquerait assez naturellement l'expression de Luc : « sous le pontificat d'Anne et Caïphe, » c'est-à-dire des deux grands-prêtres de droit et de fait. Cette expression se justifierait d'autant mieux que, comme l'histoire le prouve, en réalité Anne continuait, comme auparavant, à tenir les rênes du gouvernement. C'est ce qui avait lieu surtout sous le pontificat de Caïphe, son beau-fils. Jean caractérise cet état de choses d'une manière frappante dans deux passages relatifs au jugement de Jésus, XVIII, 13 et 24 : « Et ils lièrent Jésus et le conduisirent chez *Anne premièrement ;* car il était *beau-père de*

Caïphe. . . Et Anne *envoya* Jésus lié à Caïphe, *le grand-sacrificateur.* » Ces mots fournissent en quelque sorte le commentaire de l'expression de Luc. Ces deux personnages ne formaient réellement qu'un seul et même grand-prêtre. Ajoutez à cela ce qu'a rappelé Wieseler, c'est que l'administration supérieure était alors partagée officiellement entre deux personnages que le Talmud désigne toujours comme distincts, le *nasi* qui présidait le Sanhédrin et avait la direction des affaires publiques, et le *grand-prêtre* proprement dit, qui était le chef des sacrificateurs et des choses du culte. Or, il est très-probable que la fonction de *nasi* était alors dévolue à Anne. Cela résulte de l'influence toute-puissante qu'il exerçait, du rôle que, d'après Jean, il a joué dans le procès de Jésus, et du passage Act. IV, 6, où il est placé en tête du Sanhédrin, avec le titre d'ἀρχιερεύς, tandis que Caïphe n'est nommé qu'après lui, comme simple membre de ce corps. Cette séparation entre deux fonctions dont la réunion eût constitué, dans l'ordre, le vrai et complet pontificat théocratique, était le commencement de la dissolution de cette charge; et c'est ce que Luc veut faire ressortir par ce génit. sing. ἀρχιερέως, apposition des deux noms propres. C'est comme s'il eût écrit : « *sous le grand-prêtre Anne-Caïphe.* » La désorganisation avait pénétré de la surface, la sphère politique (v. 1), jusqu'au cœur même de la théocratie. Quel cadre pour le tableau de l'apparition du restaurateur ! — L'expression : *la parole fut adressée à* (littéralement : *vint sur*) *Jean,* indique une révélation positive, soit par théophanie, soit par vision, comme celle qui servait de fondement au ministère des anciens prophètes : Moïse, Ex. III; Esaïe, ch. VI; Jérémie, ch. I.; Ezéchiel, ch. I-III; comp. Jean I, 33 et voir à I, 80. Le mot *au désert* relie expressément ce morceau à ce dernier passage.

2° V. 3-6 [1].— La *contrée du Jourdain*, dans Luc, désigne sans doute les plaines arides voisines de l'embouchure de ce fleuve. La dénomination de *désert de Juda*, par laquelle Matthieu et Marc désignent le théâtre du ministère de Jean, s'applique proprement à une contrée plus méridionale, le pays montagneux et déchiré situé à l'ouest de la partie septentrionale de la mer Morte. Mais comme, d'après eux aussi, Jean baptisait dans le Jourdain, il faut bien que le désert de Juda comprît à leur point de vue le cours inférieur de ce fleuve. Du reste, l'expression : *il vint dans*, suppose, surtout si avec les alex. on retranche le τήν, que Jean ne restait pas stationnaire, mais qu'il allait et venait dans le pays. Cette indication des synoptiques, surtout sous la forme où elle se trouve dans Luc, s'accorde parfaitement avec Jean X, 40, où la Pérée est désignée comme le théâtre principal du ministère de Jean.

Le rite du *baptême,* qui consistait dans le plongement plus ou moins complet du corps dans l'eau, n'était point en usage, à cette époque, chez les Juifs, ni pour les Juifs eux-mêmes, pour lesquels la loi ne prescrivait que des lustrations, ni pour les prosélytes païens, auxquels le baptême ne fut point appliqué, d'après les témoignages historiques, avant la ruine de Jérusalem. Le titre même de *Baptiste,* donné à Jean, démontre suffisamment que c'est lui qui introduisit ce rite. Cela résulte également de Jean I, 25, où les députés du Sanhédrin lui demandent de quel droit il baptise, s'il n'est ni le Messie ni l'un des prophètes, ce qui suppose que personne n'avait baptisé avant lui, ainsi que de Jean III, 26, où les disciples de Jean font un crime à Jésus de s'emparer d'une cérémonie dont l'invention et par

[1] V. 3. A B L Or. omettent την devant περιχωρον. — V. 4. ℵ B D L Δ quelques Mnn. Syr^{cur} It^{plerique} omettent λεγοντος. — V. 5. B D Z quelques Mnn. It$^{aliq.}$ Or. lisent ευθειας au lieu d'ευθειαν.

conséquent, selon eux, le monopole appartenaient à leur maître. Le baptême dut être pour les Juifs une cérémonie profondément humiliante. C'était l'emblème d'une purification totale, une lustration à la seconde puissance, qui supposait chez celui qui s'y soumettait, non pas seulement quelques fautes isolées, mais une souillure radicale et la nécessité d'un renouvellement complet. C'est précisément ainsi que Jésus explique le baptême, quand il dit à Nicodème (Jean III, 5): « Si quelqu'un ne *naît d'eau* et d'Esprit. . . » La promesse d'*eaux pures et d'une source ouverte pour l'iniquité et la souillure* chez Ezéchiel (XXXVI, 25) et Zacharie (XIII, 1) signifiait la même chose. Seulement, aussi longtemps que le baptême d'eau restait isolé de celui de l'Esprit, il ne pouvait que constater le besoin sans le satisfaire; ces prophéties n'étaient point réellement accomplies. C'est ce que Jean reconnaissait lui-même (v. 16). — Le complément μετανοίας, *de repentance,* indique l'acte moral qui devait accompagner le rite extérieur et lui donner son sens. Ce terme désigne un complet changement de manière de voir. L'objet de ce changement est ici principalement le péché, qui apparaît au baptisé sous un tout nouveau jour. D'après Matthieu et Marc, ce changement s'exprimait par un acte positif qui accompagnait le baptême, celui de la confession des péchés (ἐξομολόγησις). Le baptême, comme toute cérémonie divinement instituée, renfermait une grâce pour celui qui le célébrait avec la disposition voulue. Comme le dit Strauss: si, de la part de l'homme, c'était une déclaration de renonciation au péché, de la part de Dieu, c'était une déclaration de pardon des péchés. — Le régime: *pour le pardon,* dépend de la notion collective: *baptême de repentance.*

D'après le v. 4, le précurseur du Messie occupait une place dans le tableau prophétique à côté du Messie lui-

même. C'est un préjugé assez général chez les exégètes modernes que la prophétie Es. XL, 1-11, appliquée par nos trois synoptiques aux temps messianiques et à Jean-Baptiste, se rapporte proprement au retour de l'exil et dépeint la rentrée de Jéhovah à la tête de son peuple dans la Terre-Sainte. Mais cette interprétation est-elle réellement conforme au texte du prophète? Le peuple n'est nullement représenté dans tout ce passage d'Esaïe comme rentrant dans sa patrie; il est établi dans ses villes; c'est Dieu qui revient à lui: « *Sion, monte sur une haute montagne. . . Elève ta voix avec force! Dis aux villes de Juda : Voici votre Dieu.* » (v. 9). Le peuple forme si peu le cortége de Jéhovah, qu'il est au contraire invité par le messager divin à préparer, dans la contrée qu'il habite, le chemin par lequel Jéhovah doit arriver jusqu'à lui: « *Préparez le chemin de l'Eternel. . ., et sa gloire se manifestera* » (v. 3 et 5). Le désert auquel le prophète compare l'état moral du peuple, n'est nullement celui de Syrie, qu'il fallait traverser pour revenir de Babylonie, vaste plaine dans laquelle il n'y a ni montagnes à raser, ni abîmes à combler. Ce sont bien plutôt les plateaux incultes et rocailleux qui entourent la ville même de Jérusalem, où Jéhovah doit faire son entrée messianique. Si par conséquent c'est bien l'arrivée de Jéhovah comme Messie, qui est promise dans ce passage (v. 11 : « il paîtra son troupeau comme un berger. . . , il prendra ses agneaux entre ses bras »), le héraut qui invite le peuple à frayer la voie de son Dieu est bien le précurseur du Messie. L'image est empruntée à l'usage oriental, d'après lequel la visite d'un souverain était précédée de l'arrivée d'un courrier, qui mettait tout le peuple en réquisition pour préparer le chemin par lequel le monarque devait arriver [1].

[1] Lowth, *Jesaias*, übers. v. Koppe, II, p. 207.

Le texte dit littéralement : « *Une voix de quelqu'un criant . . . !* » Il n'y a pas de verbe fini ; c'est une exclamation. Le messager n'est pas nommé ; sa personne importe si peu qu'il est confondu avec son message. Les mots : *dans le désert,* peuvent, en hébreu comme en grec, être liés soit à ce qui précède : « crie dans le désert, » soit à ce qui suit : « préparez dans le désert. » Peu importe, l'ordre *retentit* là où il doit *s'exécuter*. — Faut-il se contenter d'une application générale des traits du tableau, ou est-il permis de les appliquer en détail, de rapporter, par exemple, les montagnes à aplanir à l'orgueil pharisaïque des uns ; les abîmes à combler, à l'indifférence morale et religieuse des autres, tels que les sadducéens ; les sinuosités à redresser, aux ruses et aux excuses mensongères des troisièmes, des péagers, par exemple ; enfin, les simples aspérités, aux habitudes de péché qui se trouvent chez tous, même chez les meilleurs ? Quoi qu'il en soit, l'idée essentielle est celle de la repentance, comme âme du baptême de Jean. — Il est probable que le plur. εὐθείας a été substitué de bonne heure au sing. εὐθεῖαν, pour correspondre au pluriel τὰ σκολιά. Il faut sous-entendre avec cet adj. ὁδόν ou ὁδούς.

Ce changement moral une fois accompli, Jéhovah apparaîtra. Καί : et *alors*. Le texte hébreu dit : « *Toute chair verra la gloire de Dieu.* » Les LXX ont traduit : « La gloire du Seigneur sera vue (des Juifs ?) ; et toute chair (les païens compris ?) verra le salut de Dieu. » Peut-être cette paraphrase, empruntée à Es. LII, 10, provenait-elle de la répugnance qu'éprouvait le traducteur à attribuer aux païens la vue de la *gloire* de Dieu, tandis qu'il leur concède la participation au *salut*. Ce terme de *salut* est conservé par Luc ; il convient à l'esprit de son évangile. — Cette fin de la prophétie (v. 5 et 6) n'est citée que par Luc. Les deux autres synoptiques se bornent à la première partie (v. 4). Il est remar-

quable que tous trois apportent au texte hébreu et à celui des LXX une modification identique : τὰς τρίβους αὐτοῦ, *ses sentiers,* au lieu de τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν, *les sentiers de notre Dieu.* Ce fait a été employé pour prouver la dépendance de deux des synoptiques par rapport au troisième. Mais cette preuve n'est pas solide. Comme le dit Weizsäcker[1], c'était ici l'un des textes dont on faisait habituellement usage dans la démonstration messianique, et l'on s'était habitué à le citer ainsi par l'application même du passage à la personne du Messie. Si Luc avait, dans cette section, l'un des deux autres synoptiques sous les yeux, comment omettrait-il tout ce qui se rapporte au costume et au genre de vie du précurseur?

3° V. 7-17. — Le discours suivant ne doit point être envisagé comme une prédication spéciale dont Luc nous transmettrait la teneur. C'est le résumé de tous les discours de Jean-Baptiste pendant la période qui précéda le baptême de Jésus. L'imparf. ἔλεγεν, *il disait,* indique clairement l'intention de Luc. Ce sommaire contient : 1. une invitation à la repentance, fondée sur l'imminence du jugement messianique (v. 7-9); 2. des directions pratiques spéciales, pour chaque classe d'auditeurs (v. 10-14); 3. l'annonce de la prochaine apparition du Messie (v. 15-17).

V. 7-9. ¶ *Il disait donc aux troupes qui sortaient pour être baptisées par lui : Race de vipères, qui vous a suggéré (ce moyen) de vous soustraire à la colère à venir?* 8 *Faites donc des fruits conformes à la repentance, et ne vous mettez pas à dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père. Car je vous dis que de ces pierres-là Dieu peut susciter des enfants à Abraham.* 9 *Et même, la cognée est déjà mise à la racine des arbres; tout arbre donc qui ne produit*

[1] *Untersuchungen,* p. 24, note.

pas de bons fruits, est coupé et jeté au feu. » — Quelle émotion ne produirait pas à cette heure la prédication d'un homme qui, revêtu de l'autorité de la sainteté, proclamerait avec puissance l'avénement prochain du Seigneur et l'imminence du jugement! Telle fut l'apparition de Jean en Israël. — L'expression *qui sortaient* (v. 7) se rapporte à la sortie des endroits habités pour se rendre au désert (comp. VII, 24). Dans Matthieu, c'est à une troupe de pharisiens et de sadducéens qu'est adressée cette allocution. Il s'agit en effet, dans cet évangile, d'un cas spécial, comme le montre l'aor. εἶπεν, *il leur dit.* Mais cela n'empêche nullement que ce ne fût, comme le fait entendre Luc, le thème que Jean développait ordinairement en parlant au peuple. L'apostrophe *race de vipères* fait ressortir à la fois la méchanceté et la ruse. Jean voit ces troupes d'auditeurs qui se succèdent à son baptême, sous l'image de pontes successives de serpents, sortant tout vivants du ventre de leur mère. Ce nom est opposé à celui d'enfants d'Abraham qu'ils s'attribuent et fait allusion à un autre père, celui que Jésus désigne expressément ailleurs (Jean VIII, 37-44). Ce qui excite si vivement l'indignation du précurseur, c'est de voir des gens qui essaient d'éluder le devoir de la repentance au moyen du signe même de la repentance, du rite du baptême accompli comme *opus operatum.* Dans cette ruse, il reconnaît la suggestion d'un conseiller plus habile que le cœur de l'homme. Ὑποδείκνυμι: donner un conseil à l'oreille, suggérer. Le choix de ce terme exclut le sens de Meyer: « Qui vous a rassurés en vous persuadant que votre titre d'enfants d'Abraham vous soustrairait à la colère divine? » — La *colère à venir* est le jugement messianique. Les Juifs le faisaient tomber sur les païens; Jean l'applique aux Juifs eux-mêmes, comme le baptême de repentance.

Le *donc* (v. 8) se rapporte à la nécessité d'une repentance

sérieuse, résultant de la question du v. 7. Les *fruits conformes à la repentance* ne sont pas encore les dispositions chrétiennes découlant de la foi ; ce sont simplement ces actes de justice, d'équité, d'humanité, énumérés v. 10-14, dont la pratique consciencieuse achemine l'homme à la foi (Act. X, 35). — Mais Jean craint qu'au moment où leur conscience commencera à se remuer, ils ne la tranquillisent aussitôt, en se rappelant leur qualité d'enfants d'Abraham. Μὴ ἄρξησθε, littéralement : « Ne commencez pas . . . , » c'est-à-dire : « dès que ma voix vous réveille, ne vous mettez pas à dire . . . » Le μὴ δόξησθε, *ne pensez pas*, dans Matthieu, caractérise une prétention illusoire. Sur l'usage que faisait la conscience juive de ce titre, voir Jean VIII, 33-39 ; Rom. IV, 1 ; Jacq. II, 21. C'est à la postérité d'Abraham, sans doute, que sont faites les promesses, mais les ressources de Dieu ne sont pas limitées. Si Israël vient à lui manquer, il peut se créer d'un mot un nouveau peuple. En disant : *de ces pierres-ci*, Jean montre du doigt les rochers qui l'entourent ; cet avertissement est trop sérieux pour que ce ne soit là qu'une supposition en l'air. Jean connaît les prophéties ; il n'ignore point que Moïse et Esaïe ont prédit le rejet d'Israël et la vocation des païens ; et c'est là le fait par lequel il excite ses contemporains à jalousie. Toute la doctrine de saint Paul sur l'opposition entre la postérité charnelle et la postérité spirituelle d'Abraham, développée Rom. IX et Gal. III, est renfermée dans ces paroles du précurseur ; elle ressortait déjà de l'opposition établie par Moïse entre la circoncision charnelle et la circoncision du cœur (Deut. XXX, 6).

Les v. 7 et 8 rappelaient à Israël la sainteté incorruptible du jugement qui l'attendait ; le v. 9 proclame l'*imminence* de ce jugement. Ἤδη δὲ καί : « et de plus, déjà. » L'image est celle d'un verger rempli d'arbres fruitiers. Une invisible cognée est appliquée au tronc de chacun de ces arbres.

Cette image est en relation avec celle des fruits (v. 8). Plus qu'un signal, et la cognée s'enfoncera dans les troncs stériles, dans leur racine même que déjà elle effleure. C'est le jugement messianique. La double application de cette image, à la catastrophe nationale et à la condamnation individuelle, ne se sépare point dans la conscience de Jean. Cette allocution foudroyante acheva d'irriter les chefs, qui avaient bien voulu venir une fois pour l'entendre ; dès ce moment ils rompirent toute relation avec Jean et son baptême. Ainsi s'explique la parole (Luc VII, 30) où Jésus déclare que les chefs n'ont point consenti à se faire baptiser. Ce rejet du ministère de Jean par les autorités officielles est également constaté par Matth. XXI, 25 : « *Si nous disons : De Dieu, il nous dira : Pourquoi donc n'y avez-vous pas cru ?* » La démarche du Sanhédrin Jean I, 19 et suiv. prouve la même chose.

V. 10-14 [1]. Mais, se demandent les foules, qu'est-ce donc que ces fruits qui doivent accompagner le baptême? Et poussées par l'angoisse du jugement, les différentes classes d'auditeurs s'approchent de Jean pour réclamer de lui les directions spéciales, appropriées à leur position sociale. C'est le confessionnal après la prédication. Ce morceau caractéristique manque dans Matthieu et dans Marc. Où Luc l'a-t-il puisé? A une source orale ou écrite, évidemment. Mais cette source ne pouvait comprendre uniquement les

[1] V. 10. Presque tous les Mjj. : ποιησωμεν au lieu de ποιησομεν que lit T. R. avec G K U et beaucoup de Mnn. — V. 11. ℵ B C L X quelques Mnn. : ελεγεν au lieu de λεγει. — V. 12. Presque tous les Mjj. : ποιησωμεν au lieu de ποιησομεν que lit T. R. avec G U et beaucoup de Mnn. — V. 13. ℵ* omet ειπεν προς αυτους. — V. 14. C D It$^{aliq.}$: επηρωτησαν au lieu d'επηρωτων. — Presque tous les Mjj. : ποιησωμεν au lieu de ποιησομεν que lisent A G K U et beaucoup de Mnn. — ℵ* H Syr. : μηδενα devant συκοφαντησητε au lieu de μηδε que lit T. R. avec tous les autres documents.

cinq versets qui vont suivre; elle devait donc renfermer le récit de tout le ministère de Jean. Luc a donc possédé, sur l'ensemble de ce ministère, une source autre que nos deux synoptiques; et ainsi s'expliquent les différences de détail assez marquantes que nous avons observées entre son récit et celui de Matthieu *(il dit,* au lieu de: *il disait,* v. 7; *ne commencez pas,* au lieu de: *ne vous imaginez pas,* v. 8).

L'imparf. *interrogeaient,* signifie que ces questions de conscience se répétaient fréquemment (comp. ἔλεγεν, v. 7). A une question analogue, saint Pierre (Act. II, 37) répondait bien différemment. C'est que le règne de Dieu était venu. Le précurseur se contente de réclamer les œuvres propres à *préparer* ses auditeurs, ces œuvres de justice morale et de bienfaisance humanitaire qui sont conformes à la loi écrite dans le cœur, et qui attestent la sincérité du sentiment de repentance professé dans le baptême; ce que Jésus appelle (Jean III, 21): *pratiquer la vérité,* et signale comme la vraie préparation à la foi. L'hypocrisie a beau se livrer aux pratiques de la dévotion; c'est sur l'obligation morale sérieusement reconnue et fidèlement pratiquée que repose la bénédiction qui conduit l'homme au salut. — Il y a de l'hésitation dans la forme ποιήσωμεν (conjonctif délibératif); le fut. ποιήσομεν indique une décision prise. — V. 13. Πράσσειν: *faire du gain;* sens: pas de surtaxe! — Qui sont les soldats, v. 14 et 15? Assurément pas des soldats romains de la garnison de Judée. Peut-être des militaires au service d'Antipas, roi de Galilée; car on venait aussi de cette contrée au baptême de Jean. Ou bien plutôt des membres de la gendarmerie, chargée de la police en Judée. Ainsi s'explique naturellement le terme συκοφαντεῖν, qui, après avoir désigné étymologiquement les dénonciateurs de ceux qui exportaient les figues (hors de l'Attique), s'applique en général à ceux qui font l'office de délateur. Διασείειν paraît

être en rapport avec le mot latin *concutere*, d'où vient aussi notre terme *concussion*. Ce sont les extorsions injustes des employés. La leçon de ℵ H *Pesch.* μηδένα, ne mérite pas l'honneur que lui a fait Tischendorf de l'admettre dans le texte. — Quand tout le peuple aura ainsi préparé la voie du Seigneur, il sera ce peuple bien disposé dont parlait l'ange à Zacharie (I, 17), et le Seigneur pourra lui apporter le salut (III, 6).

V. 15-17 [1]. « *Et comme le peuple était dans l'attente, et que tous se demandaient dans leurs cœurs, à l'égard de Jean, s'il ne serait point le Christ,* 16 *Jean leur répondit à tous, disant : Quant à moi, je vous baptise d'eau ; mais il vient, celui qui est plus puissant que moi, dont je ne suis pas digne de délier la courroie de la chaussure ; lui, il vous baptisera du Saint-Esprit et de feu.* 17 *Son van est en sa main, et il purifiera son aire ; et il amassera le froment dans son grenier ; mais il brûlera la paille au feu qui ne s'éteint point.* » — Ce morceau est commun aux trois synoptiques. Mais le préambule, v. 15, est propre à Luc. C'est un tableau bref et frappant de la fermentation générale et de la vive attente excitée par le ministère de Jean. — Le ἅπασιν du T. R. renferme l'idée d'un rassemblement solennel ; mais c'est une tout autre scène que celle de Jean I, 19 et suiv., qui n'eut lieu qu'après le baptême de Jésus. Dans sa réponse, Jean déclare deux choses : la première, qu'il n'est pas le Messie ; la seconde, que le Messie le suit de près. L'art. ὁ, devant ἰσχυρότερος, caractérise ce personnage comme connu. — C'était naturellement un esclave d'ordre inférieur qui était employé à délier les sandales du

[1] V. 16. ℵ B L : πασιν au lieu de απασιν. — V. 17. ℵ* B a e Héracléon : διακαθαραι au lieu de και διακαθαριει que lit T. R. avec tous les autres Mjj. et tous les Mnn. — ℵ* B e : συναγαγειν au lieu de συναξει que lisent tous les autres.

maître, quand il rentrait, ou bien à les lui apporter, quand il se disposait à sortir. Le βαστάσαι, *porter,* dans Matthieu, désigne ce dernier service. Marc fait ressortir dramatiquement la bassesse de l'office : κύψας λῦσαι, *délier en se baissant.* Chaque évangéliste a ainsi sa nuance. Si l'un d'eux copiait l'autre, ces changements insignifiants et pourtant volontaires ne seraient-ils pas puérils? — Ἱκανός peut s'appliquer, soit à la capacité physique ou intellectuelle, soit à la dignité morale. Il est pris ici dans le second sens. — Le pronom αὐτός relève fortement la personnalité du Messie. La préposition ἐν, qui n'avait pas été employée devant ὕδατι, est ajoutée devant πνεύματι, pour ne pas réduire le Saint-Esprit au rôle d'instrument. On baptise avec l'eau, mais non avec l'Esprit. — Si le baptême d'Esprit ne venait s'ajouter au pardon, le péché reprendrait aussitôt la domination ; le pardon serait ainsi compromis, puis bientôt anéanti. Mais dès que le baptême d'Esprit s'ajoute au baptême d'eau, la régénération affermit le pardon. — Les exégètes modernes appliquent presque tous le second terme, celui de *feu,* au feu du jugement, d'après le v. 17: *le feu qui ne s'éteint point.* Mais, la préposition ἐν n'étant point répétée devant le mot *feu,* il ne peut désigner une notion *opposée* à celle d'Esprit. Il ne peut y avoir entre ces deux termes qu'une différence de nuance. L'*Esprit* désigne le souffle divin qui s'empare, dans la nature humaine, de tout ce qui est apte à entrer dans le royaume de Dieu, et le consacre à ce but. Le *feu,* dont la mention spéciale est amenée par l'opposition avec l'eau, caractérise le Saint-Esprit comme consumant tout ce qui, dans la vieille nature, ne saurait être approprié au royaume divin et doit périr. C'est bien le principe d'un jugement, mais tout intérieur. Le feu du jour de la Pentecôte en fut le symbole. Quant au *feu* du v. 17, il est expressément opposé à celui du v. 16 par l'épithète ἄσβεσ-

τος, *qui ne s'éteint point.* Celui qui refuse d'être baptisé du feu de la sainteté, sera livré au feu de la colère. Comp. une transition semblable, mais en sens inverse, Marc IX, 48. 49. — Jean avait dit : *vous baptisera* (v. 16). Ce *vous,* ne s'appliquant qu'aux pénitents, renfermait l'idée d'un triage au sein du peuple. C'est ce triage que décrit le v. 17. L'*aire,* chez les anciens, était une place découverte, où le blé, étendu sur un sol durci, était foulé par des bœufs, attelés quelquefois à un traîneau. La paille se brûlait sur place; le froment était ramassé dans le grenier. Ce grenier, dans la pensée de Jean, représentait l'idée générale du royaume messianique. Dans le fait, c'est l'Eglise, première forme historique de ce royaume, dans laquelle a été recueilli tout le vrai Israël. La prétention juive faisait passer la ligne de démarcation qui sépare les élus des damnés, entre Israël et les Gentils; Jean la fait passer *au travers* de la théocratie elle-même, dont l'aire est le symbole. C'est là la portée du διά dans διακαθαριεῖ. Jésus parle exactement dans le même sens Jean III, 18 et suiv. Les deux notions du jugement de la nation et de celui des individus se confondent aussi ici dans l'image du feu. Derrière le fait historique du châtiment national par la ruine de Jérusalem, se cache à l'arrière-plan le jugement des individus, dans une autre économie. Les leçons διακαθᾶραι et συναγαγεῖν : *pour purifier, pour amasser,* ne peuvent être admises. Elles donnent à cette parole si vive quelque chose de traînant; elles ne sont pas suffisamment appuyées par l'autorité de ℵ B et de deux documents de l'*Itala;* enfin, le futur κατακαύσει, qui doit faire opposition à un futur précédent (δέ), arrive trop brusquement. — Le pronom αὐτοῦ, deux fois répété v. 17 (*son* aire, *son* grenier), ne permet pas de douter de la dignité divine que Jean attribuait au Messie. La théocratie appartient à Jéhovah. Comp. *son* temple, Malach. III, 1.

4° V. 18-20 [1]. — Nous retrouvons ici un de ces coups d'œils généraux tels que I, 66. 80; II, 40. 52. Pour la troisième fois, le sort du précurseur prélude à celui du Sauveur lui-même. L'expression: *beaucoup d'autres choses* (v. 18), confirme ce qu'indiquait déjà l'imparf. *il disait* (v. 7), c'est que Luc n'a voulu nous donner que le sommaire des prédications de Jean. Le terme *il évangélisait* (traduction littérale) se rapporte à l'élément des promesses messianiques que renfermaient ses discours (v. 16 et 17), et la vraie traduction de ce v. me paraît être celle-ci: « *Tout en adressant au peuple ces exhortations et beaucoup d'autres, il lui annonçait la bonne nouvelle.* » — V. 19. Hérode Antipas, souverain de la Galilée, est le personnage dont il a été parlé au v. 1. Le mot Φιλίππου, rejeté par d'importantes autorités, est probablement une glose tirée de Matthieu. Le mari d'Hérodias s'appelait proprement Hérode. Il n'a pas d'autre nom dans Josèphe. Il vivait en simple particulier à Jérusalem. Mais il portait peut-être aussi le nom de Philippe qui servait à le distinguer d'Hérode Antipas. Le frère d'Antipas qui portait le nom de Philippe, est le tétrarque d'Iturée (III, 1). — L'ambitieuse Hérodias avait abandonné son mari pour épouser Antipas, qui, pour l'amour d'elle, renvoya sa première femme, fille du roi d'Arabie Arétas; ce qui lui attira une guerre malheureuse.

L'expression de Luc trahit une indignation concentrée. Pour rendre l'énergie du ἐπὶ πᾶσι, il faut dire: *mit le comble à . . .* La forme de la phrase προσέθηκε καὶ κατέκλεισε repose sur un hébraïsme connu, et prouve que le récit de Luc provient d'un document araméen. Ce passage démontre de nouveau que Luc suit une source particulière; il se sépare

[1] V. 19. Le T. R., avec A C K X Π beaucoup de Mnn. Syr., ajoute Φιλιππου qu'omettent 16 Mjj. 120 Mnn. It. Vg. (tiré de Matthieu). — V. 20. ℵ* B D X $It^{aliq.}$ omettent και devant προσεθηκε.

en effet des deux autres synoptiques en mentionnant ici l'emprisonnement de Jean-Baptiste, au lieu de placer ce fait plus tard, comme Matthieu et Marc, et d'en faire l'occasion du retour de Jésus en Galilée après son baptême (Matth. IV, 12 ; Marc I, 14). Par là il échappe à l'erreur chronologique commise par les deux autres synoptiques et rectifiée par Jean (III, 24). Cette notice, interjetée ici par anticipation, est une pierre d'attente pour le récit VII, 18, où Jean envoie, de sa prison, deux de ses disciples à Jésus.

L'historien juif Josèphe a aussi parlé de Jean-Baptiste, à l'occasion du mariage d'Antipas avec Hérodias[1]. Après avoir rapporté la défaite de l'armée d'Hérode par Arétas, père de la femme qu'il avait répudiée, Josèphe continue ainsi : « Ce désastre fut attribué par plusieurs d'entre les Juifs à la colère de Dieu, qui frappait Hérode pour le meurtre de Jean, surnommé le Baptiste ; car Hérode avait fait mourir cet homme de bien, qui exhortait les Juifs à s'exercer à la vertu et qui leur recommandait de venir au baptême, tout en pratiquant la justice les uns envers les autres et la piété envers Dieu ; car leur baptême serait agréable à Dieu s'ils l'employaient non pour se justifier de quelque péché commis, mais afin d'acquérir la pureté du corps après que l'âme aurait été auparavant purifiée par la justice. Et comme une grande multitude de gens venaient à lui, exaltés au plus haut degré par ses discours, Hérode, craignant qu'il n'usât de son influence pour les pousser à quelque révolte, — car il savait bien qu'ils feraient tout ce qu'il leur conseillerait, — crut que le meilleur parti à prendre était de le faire mourir avant qu'il en vînt à tenter quelque chose. Il le fit donc jeter dans les fers et conduire au château de Machéronte, et là il le fit mourir. Les Juifs donc étaient persuadés que son armée avait été détruite en punition de ce meurtre, Dieu étant irrité contre Hérode. »

Ce rapport, tout à fait indépendant de celui de l'évangéliste, le confirme sur tous les points essentiels : l'apparition extraordinaire de ce personnage remarquable par sa sainteté ; le rite du baptême introduit par lui ; son surnom de *Baptiste ;* la polémique de Jean

[1] *Antiq.* XVIII, 5, 1-2.

contre l'emploi du baptême comme simple *opus operatum;* ses exhortations énergiques; l'effervescence générale; l'emprisonnement et le meurtre de Jean; et de plus, le mariage criminel d'Hérode, raconté dans ce qui précède. Ces points essentiels sont communs aux deux récits. Voici les différences: 1° Josèphe ne parle pas du côté messianique de la prédication de Jean-Baptiste. Il n'y a rien là qui doive nous surprendre. Ce silence est conforme à celui qu'il a soin de garder à l'égard de la personne de Jésus. Lui, qui se permettait d'appliquer les prophéties messianiques à Vespasien, comment n'aurait-il pas cherché à éluder tout ce qui, dans l'histoire contemporaine, se rapportait au précurseur, *comme tel,* et à Jésus? Weizsäcker remarque avec raison que le récit de Josèphe, bien loin d'infirmer celui de Luc sur ce point, le confirme. Car il est évident que, sans sa relation avec l'attente messianique, le baptême de Jean n'eût point produit cette émotion universelle qui excita les craintes d'Hérode et que constate le récit de Josèphe. — 2° La cause déterminante de l'emprisonnement de Jean-Baptiste fut, d'après Luc, le ressentiment d'Hérode au sujet des reproches de Jean, tandis que, d'après Josèphe, ce crime aurait été commandé par la crainte d'un soulèvement politique. Mais il est aisé de comprendre que la cause indiquée par Luc ne pouvait être publiquement avouée et qu'elle resta ignorée dans les cercles politiques où Josèphe puisait ses inspirations. Hérode et ses conseillers mirent en avant, comme cela arrive en pareil cas, la raison d'Etat. Les révoltes précédentes, celles qui suivirent immédiatement la mort d'Hérode, et celle que provoqua Judas le Gaulonite, ne justifiaient que trop les craintes que l'on affectait d'éprouver.— En tout cas, si, en raison de cet accord général, on voulait admettre que l'un des deux historiens a employé l'autre, Luc ne serait pas le copiste. Car les formes araméennes de son récit indiquent une origine toute différente.

Nous croyons utile de donner ici un exemple de la manière dont Holtzmann essaie d'expliquer la composition de nos évangiles:

1. V. 1-6 sont empruntés à la source A (le Marc primitif); Luc retranche seulement les détails sur la vie ascétique de Jean-Baptiste, parce qu'il se propose de développer davantage les discours; il compense cette omission, en ajoutant les déterminations chronologiques (v. 1 et 2), et en prolongeant la citation des LXX (v. 5 et 6)!! — 2. V. 7-9 sont aussi tirés de A, tout comme les versets pa-

rallèles dans Matthieu; ils ont été retranchés par l'auteur de notre Marc canonique, qui s'est proposé d'abréger les discours. — 3. V. 10-14 sont tirés d'une source particulière, propre à Luc. — Cette source ne renfermait-elle donc que ces quatre versets, puisque Luc a puisé tout le reste ailleurs?! — 4. V. 15-17 sont composés: *a)* d'un tableau de l'invention de Luc (v. 15); *b)* d'un emprunt à A, v. 16. 17. — 5. V. 18-20 ont été rédigés sur le fondement d'un morceau de A, qui se retrouve Marc VI, 17-29, et dont Luc croit devoir intercaler ici le sommaire. — On le voit: ce n'est pas là composer; c'est fabriquer. Nous retombons dans ce procédé de manipulation auquel la critique avait été conduite par l'hypothèse d'Eichhorn, et que Schleiermacher avait si bien persiflé, dans son écrit sur la composition de saint Luc, qu'on le croyait disparu pour toujours.

SECOND RÉCIT

III, 21-22

Le baptême de Jésus.

La relation entre Jean et Jésus, telle que la retrace saint Luc, ressemble à celle de deux astres qui se suivraient à petite distance, passant tous deux par des phases semblables. L'annonce de l'apparition de l'un succède de près à celle de l'apparition de l'autre. Il en est de même des deux naissances. Ce rapport se répète entre les commencements des deux ministères, et enfin entre les catastrophes qui terminent ces deux vies. Et pourtant il n'y a eu entre ces deux hommes, dans tout le cours de leur carrière, qu'une seule rencontre personnelle, celle du baptême de Jésus. Après ce moment, dans lequel l'un des astres a traversé rapidement l'orbite de l'autre, ils se sont séparés pour suivre chacun la voie qui lui était tracée. C'est ce moment de leur contact immédiat que l'évangéliste va décrire.

V. 21 et 22 [1]. — Ce récit du baptême fait suite, non à v. 18. 19 (l'emprisonnement de Jean) qui sont une anticipation, mais au morceau v. 15-17, qui a décrit l'attente du peuple et rapporté la prophétie messianique de Jean. Nous avons remarqué I, 66[b] et 80 des anticipations analogues. — L'expression ἅπαντα τὸν λαόν, *la nation tout entière*, v. 21, rappelle l'affluence et l'émotion populaires décrites au v. 15. Mais il est évident que Meyer s'égare en voyant dans ces mots: « Comme la nation tout entière se faisait baptiser, » la preuve que toute cette foule assistait au baptême de Jésus. Le terme *la nation tout entière* serait, dans ce sens, une singulière exagération. Luc veut simplement signaler la simultanéité générale qui a existé entre ce mouvement national et le baptême de Jésus; et l'expression qu'il emploie n'empêche nullement de penser que Jésus se trouvait seul ou presque seul avec le précurseur, quand celui-ci le baptisa. Il est même très-probable qu'il aura choisi un moment où la chose pouvait avoir lieu de la sorte. Mais la tournure ἐν τῷ βαπτισθῆναι exprime plus que la coïncidence temporelle des deux faits; elle les met en relation morale l'un avec l'autre. Jésus, en se faisant baptiser, se livre au mouvement qui entraîne en ce moment *le peuple entier* vers son Dieu. En agir autrement, ce serait en effet rompre les liens de solidarité qu'il a contractés avec l'humanité par l'incarnation, avec Israël par la circoncision. Bien loin de se relâcher, ces liens doivent se resserrer plus étroitement, jusqu'à l'envelopper dans la complète communion de notre condamnation et de notre mort. Cette relation entre le baptême national et celui de Jésus explique aussi la singulière tournure dont se sert Luc pour mention-

[1] V. 22. ℵ B D L: ως au lieu de ωσει. — ℵ B D L It^{plerique} omettent λεγουσαν. — D It$^{aliq.}$ Justin et quelques autres Pères lisent: υιος μου ει συ, εγω σημερον γεγεννηκα σε, εν σοι, etc.

ner le fait du baptême. Cet acte, qui paraît devoir être le centre du récit, n'est indiqué qu'au moyen d'un participe et sous forme de circonstanciel : « Comme toute la nation se faisait baptiser, Jésus *s'étant aussi fait baptiser*, et priant . . . » L'un de ces baptêmes supposé, semble dire Luc, l'autre s'entend de soi-même. Il est la conséquence morale du premier. Cette tournure n'est pas sans importance pour l'explication du fait qui nous occupe. — Luc ajoute ici un détail qui lui est propre et qui sert à mettre dans leur vrai jour les phénomènes miraculeux qui vont suivre. Au moment où Jésus baptisé allait sortir de l'eau, il était en prière. Ce détail fait des manifestations divines la réponse d'en-haut à la prière de Jésus, organe du soupir du peuple, de celui de l'humanité tout entière. La terre a soif de la pluie du ciel; l'Esprit descend, sur un seul d'abord, sur celui qui a su le demander efficacément, pour se répandre de lui sur tous. Lorsque, plus tard, nous entendrons Jésus dire (XI, 9): « *Demandez et on vous donnera; cherchez et vous trouverez; heurtez et on vous ouvrira,* » nous saurons quelle est l'expérience personnelle qui lui a dicté ce précepte et cette promesse. Au Jourdain, il a, le premier, demandé et reçu, cherché et trouvé, heurté et il lui a été ouvert.

La manifestation céleste. — Luc place ces faits miraculeux dans le domaine de la réalité objective : *le ciel s'ouvrit, l'Esprit descendit.* Marc en fait une intuition personnelle de Jésus : *Et sortant de l'eau, il vit les cieux se fendre et l'Esprit descendre* (I, 10). Matthieu, comme Marc; car c'est tout à fait à tort que Bleek prétend que cet évangéliste fait du tout une vision de Jean-Baptiste [1]. Le texte ne permet pas de donner aux deux verbes : *il monta* et *il vit*, qui se suivent de si près (Matth. III, 16), deux sujets différents. Bleek allègue le récit du quatrième évangile, où le

[1] Comme l'admet aussi M. de Pressensé, *Vie de Jésus*, p. 303.

précurseur ne parle également que de ce qu'il a *vu lui-même*. Mais cela est naturel ; car il s'agit pour lui dans ce passage, non de raconter le fait, mais uniquement de justifier le témoignage qu'il vient de rendre. Il parle en témoin et dit : j'ai vu. Il ne résulte de là absolument rien sur le fait en soi et son rapport à Jésus, l'autre témoin. En général, la scène du baptême reste en dehors de l'horizon du quatrième évangile, qui prend son point de départ six semaines après que ce fait avait eu lieu. Keim n'est pas mieux fondé à affirmer qu'il y a sur ce point contradiction entre le récit des synoptiques, qui attribuent au fait une réalité extérieure, et celui de Jean, qui fait des phénomènes miraculeux une vision du précurseur, et qui même, selon lui, nierait le baptême [1]. Le vrai rapport entre les récits est celui-ci : D'après le quatrième évangile, *Jean* a vu ; d'après le premier et le second, *Jésus* a vu. Or, comme deux personnes ne peuvent être hallucinées simultanément, cette double aperception suppose une réalité, et c'est cette réalité qu'affirme Luc : « *Et il arriva que. . .* »

La manifestation divine se compose de trois phénomènes sensibles, auxquels correspondent trois faits internes. Jésus était vrai homme, c'est-à-dire à la fois corps et âme ; la communication divine, pour le saisir tout entier, s'adresse donc à la fois au sens externe et au sens interne. Quant à Jean, chargé de rendre un jour témoignage du fait spirituel, qui est certainement l'essentiel, il a dû être associé à l'aperception sensible qui l'a accompagné pour Jésus. — Le premier phénomène est le déchirement du ciel. Tandis que Jésus prie, les yeux fixés en-haut, la voûte céleste se déchire à ses regards, et son œil contemple le séjour de l'éternelle lumière. Le fait spirituel dont ce phénomène est comme l'enveloppe sensible, est l'intelligence parfaite, accordée à Jésus,

[1] *Gesch. Jesu*, t. I, p. 535.

du plan divin et de l'œuvre du salut. Le trésor de la sagesse divine lui est désormais ouvert, et il pourra y puiser à chaque heure la lumière particulière qui lui sera nécessaire. Ce premier phénomène représente donc *la révélation parfaite*. — Du sein de cette profondeur céleste que sonde son regard, Jésus voit descendre une apparition lumineuse ; à cette manifestation sensible correspond le fait interne de l'effusion du Saint-Esprit dans son âme. L'emblème de la colombe se rattache à un symbolisme naturel, d'après lequel cet oiseau est le type de toute incubation spirituelle féconde et persévérante. L'Esprit saint va faire éclore tous les germes d'un monde nouveau renfermés jusqu'ici dans l'âme de Jésus. La forme organique que revêt le rayon lumineux représente le Saint-Esprit comme une *totalité* indivisible. A la Pentecôte, l'Esprit saint apparaît sous la forme de langues de feu *divisées* (διαμεριζόμεναι), qui sont l'emblème des dons spéciaux, des χαρίσματα individuels, répartis entre les disciples. Mais, dans le baptême de Jésus, ce n'est pas une portion seulement, c'est la plénitude qui est donnée. De là la nécessité d'un symbole emprunté à la vie organique. Cet emblème a été compris par Jean-Baptiste : « Le Père, dit-il (Jean III, 34), ne lui donne pas l'Esprit par mesure. » Enfin, la vibration du rayon lumineux sur la tête de Jésus, qui représente le battement d'ailes de la colombe, désigne la *permanence* du don. « J'ai vu, dit plus tard Jean-Baptiste (Jean I, 32), l'Esprit descendant comme une colombe, et *il demeurait sur lui.* » Cette apparition lumineuse est donc l'emblème d'une inspiration qui n'est ni intermittente, comme celle des prophètes, ni partielle, comme celle des fidèles, de l'*inspiration parfaite*. — Le troisième phénomène, celui de la voix divine, accompagne une communication plus intime et plus personnelle encore. Rien qui soit une émanation plus directe de la vie person-

nelle, que la parole, que la voix. La voix de Dieu lui-même retentit à la fois à l'oreille et dans le cœur de Jésus, et l'initie à ce qu'il est pour Dieu — l'être le plus tendrement aimé, aimé comme un fils unique l'est de son père — et à ce qu'il doit être, comme tel, pour le monde — l'organe de l'amour divin envers les hommes, ses frères, qu'il a mission d'élever aussi à la dignité de fils. — D'après Luc, et probablement aussi d'après Marc (conformément à la leçon actuellement reçue par Tischendorf), la déclaration divine est adressée à Jésus lui-même: « Tu es mon fils . . .; en toi j'ai mis . . . » Dans Matthieu, la forme de cette déclaration est celle d'un témoignage adressé à un tiers touchant Jésus: « C'est ici mon fils . . . en qui . . . » Ces deux formes proviennent peut-être de deux narrations, dont l'une remontait à Jésus, à qui Dieu avait parlé directement, l'autre à Jean, qui n'avait été qu'indirectement l'objet de la manifestation divine. En tout cas, elles prouvent clairement l'indépendance réciproque des écrits dans lesquels elles nous ont été conservées. Car quel écrivain eût osé modifier volontairement et arbitrairement la teneur d'une parole qu'il attribuait à Dieu même? — Le pronom μου, *mon* Fils, exclut le sens purement moral que plusieurs prétendent donner ici au terme de *Fils :* l'être éminemment saint. Que signifierait, dans ce cas, le pronom de possession? L'idée même de la naissance miraculeuse, qui expliquait ce terme I, 32-35, ne suffit plus ici. Il faut s'élever à cette notion supérieure qui s'exprime dans plusieurs passages des synoptiques, comme X, 22, et dans tout l'évangile de Jean. — L'ineffable béatitude d'être l'objet parfait de l'amour du Dieu infini se répand, à cette parole, dans le cœur de Jésus. Voilà la source d'où a jailli le témoignage qu'il s'est rendu dès lors pendant le cours de son ministère; voilà l'expérience incomparable dans laquelle s'est formée en lui cette

conscience unique de Dieu, *son Père*, qui, comme un radieux soleil, a, dès ce moment, illuminé sa vie et celle des fidèles. Comme Dieu communique aux croyants, quand l'heure de leur naissance spirituelle a sonné, par le double moyen de sa *Parole* et de son *Esprit*, l'assurance de leur adoption, ainsi il en agit envers Jésus *homme*, en répondant à la fois *intérieurement* et *extérieurement* à sa prière. Jean a perçu le côté extérieur de cette manifestation, et c'est là qu'il a puisé une déclaration telle que celle-ci : « Le Père aime le Fils, et il a remis toutes choses entre ses mains » (Jean III, 25). — La citation des paroles du Ps. II : « *Je t'ai engendré aujourd'hui*, » que Justin introduit dans l'allocution divine, n'est appuyée que par D et quelques Mss. de l'*Itala*. Elle contraste avec la simplicité du récit. Dieu ne se cite pas ainsi textuellement lui-même! Le *Cantabrigiensis* fourmille de pareilles interpolations qui n'ont pas la moindre valeur critique. On comprend aisément que cette citation, ajoutée de bonne heure comme glose marginale, n'ait pas tardé à pénétrer dans le texte de quelques documents ; mais on expliquerait difficilement qu'elle eût été supprimée dans tous les autres, si elle eût fait primitivement partie du texte. Justin présente d'ailleurs, précisément dans le récit du baptême, plusieurs suppléments apocryphes.

Par la révélation parfaite, Jésus est désormais initié au plan de l'œuvre du salut. Par l'inspiration parfaite, il possède la force de l'accomplir. Par la conscience de sa dignité de Fils, il se sent le suprême envoyé de Dieu ici-bas, le Messie, l'Elu de Dieu, seul appelé à réaliser cette œuvre. C'étaient là les conditions indispensables du ministère qu'il allait commencer.

LE BAPTÊME DE JÉSUS

Nous examinerons: 1° Le baptême en lui-même; 2° Les circonstances merveilleuses qui l'ont accompagné; 3° Les différentes narrations de ce fait.

1° *Le sens du baptême.* — Ici se présentent deux questions, assez étroitement liées: Qu'a voulu Jésus en se faisant baptiser? Que s'est-il passé pour lui dans cet acte?

A la première question, Strauss répond résolument: Le baptême a été, de la part de Jésus, un aveu de souillure et le moyen d'obtenir le pardon divin. Cette explication est en contradiction avec tous les énoncés de Jésus sur sa personne. Si un trait caractérise cette vie et la distingue profondément de toutes les autres, c'est l'absence de tout remords et de tout besoin de pardon personnel. — D'après Schleiermacher, Jésus a voulu confirmer la prédication de Jean et obtenir de lui la consécration de son ministère messianique. Mais il n'existait aucune relation, indiquée d'avance et connue du peuple, entre le baptême d'eau et la fonction de Messie; et le baptême, généralement compris comme confession de souillure, devait plutôt paraître incompatible avec cette suprême dignité théocratique. — Weizsäcker, Keim et d'autres y voient un engagement personnel de Jésus à se consacrer au service de la sainteté. C'est l'opinion précédente, dont on a retranché la notion messianique, parce qu'on craint d'attribuer à Jésus, déjà alors, une pensée arrêtée sur sa dignité de Messie. Il est certain que le baptême était, de la part de celui qui s'y soumettait, un vœu de purification morale. Mais la nature même du rite prouve que l'idée de purification ne doit pas être prise ici d'une manière générale, dans le sens d'un progrès dans la sainteté, mais dans celui de l'enlèvement d'une souillure réelle; et dans ce second sens, la notion de purification est exclue par l'idée que se font ces auteurs eux-mêmes de la personne de Jésus. — Lange voit dans cet acte l'indice d'une participation, non coupable, de Jésus à la souillure collective de l'humanité, en vertu de la solidarité de la race, et l'engagement volontaire de se dévouer à la mort pour le salut du monde. Cette idée renferme un fond de vérité, que nous formulerions ainsi: En se présentant au baptême, Jésus a dû faire, comme

tous les autres, son ἐξομολόγησις, sa confession de péchés [1]. De quels péchés, sinon de ceux du peuple et de ceux du monde, dont il a tracé, devant Jean, le tableau, comme s'ils eussent été les siens propres, en disant, avec l'humilité et la charité d'un Esaïe (ch. LXIII), d'un Daniel (ch. IX), d'un Néhémie (ch. IX), mais avec un accent plus compatissant et plus saint encore : « *Nous* avons péché ! » En descendant dans l'eau, après un tel acte de communion avec notre misère, il n'a certainement pu le faire qu'avec la décision arrêtée de se dévouer pour y mettre un terme. Mais il ne s'est pas borné à un vœu. Il *a prié,* nous dit le texte; il a réclamé de Dieu tout ce qui lui était nécessaire pour parvenir à son but, *d'ôter le péché du monde,* la parfaite intelligence et la force spirituelle indispensables pour accomplir la plus grande des œuvres et, plus particulièrement, la solution du problème de son existence, ce mystère que les traditions de sa famille, les Ecritures, sa sainteté créaient autour de sa personne, et que Dieu seul pouvait éclaircir. Voilà ce que Jésus a demandé, tout en se vouant à la mort par le baptême. On comprend qu'après l'avoir entendu confesser et prier ainsi, Jean ait dit: « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. » C'est là ce qu'a fait Jésus en allant au baptême.

Que s'est-il passé pour lui dans cet acte? Rien de nouveau, selon Schleiermacher. Il se savait déjà le Messie et possédait, par son développement antérieur, tout ce qu'il fallait pour l'être en effet. Jean, son précurseur, a seulement été mis au fait de sa vocation et rendu capable de la proclamer. Weizsäcker, Keim et d'autres admettent quelque chose de plus. Jésus lui-même, selon eux, est devenu, à cette heure, conscient de sa mission rédemptrice. C'est au bord du Jourdain que la grande décision a été prise, que Jésus s'est senti à la fois l'homme de Dieu et l'homme de son temps, que Jean s'est tacitement associé à ce vœu solennel, et que le : « Dieu le veut » a retenti dans ces deux âmes d'élite [2]. Enfin, à cet acte intérieur de Jésus, Gess et plusieurs autres pensent devoir ajouter une réelle communication de la force d'en-haut, le don du Saint-Esprit, mais uniquement comme *esprit de ministère,* en vue de la charge qu'il allait remplir. Toutes ces idées sont justes, mais insuffisantes. Les textes sont clairs. Si Jésus a été révélé à Jean, c'est

[1] Si Matthieu et Marc n'en parlent pas expressément, c'est que cela s'entendait naturellement.

[2] Voir les belles pages de Keim, *Gesch. Jesu,* p. 543–549.

qu'il l'a été avant tout à lui-même; et cette révélation n'a pas eu lieu sans être accompagnée d'un don nouveau. Ce don nouveau ne pouvait se rapporter à sa charge seulement; car, dans une existence comme la sienne, où tout était *esprit et vie*, on ne saurait séparer mécaniquement la charge et la vie. L'office, dans son exercice, est l'émanation de la vie, et, en quelque sorte, l'atmosphère de la personne elle-même. Le commencement de la charge doit donc coïncider avec un progrès dans le développement de la vie personnelle. La faculté de donner ne suppose-t-elle pas qu'on possède autrement qu'on ne possédait lorsqu'on ne donnait pas encore? Aussi nos documents, prenant, plus que nos plus hardis théologiens, l'humanité de Jésus au sérieux, franchissent-ils les limites qui les arrêtent. Selon eux, Jésus a réellement reçu, non sans doute comme l'enseignait Cérinthe, outrepassant la vérité, la visite d'un Christ céleste qui serait venu s'unir à lui pour un temps, mais *le Saint-Esprit*, dans toute la force du terme, par lequel Jésus est devenu l'Oint du Seigneur, le *Christ*, l'homme parfait, le second Adam, capable d'engendrer une nouvelle humanité spirituelle. Cet Esprit n'a plus seulement agi *sur* lui, sur sa volonté, comme il l'avait fait dès le commencement; il est devenu sa propre nature, sa vie personnelle; aussi n'est-il jamais parlé de l'action du Saint-Esprit sur Jésus, pendant le cours de son ministère. Jésus est plus et mieux qu'inspiré. Par l'Esprit dont il a revêtu la nature, Dieu est en lui et lui en Dieu. Il ne reste plus, pour sa glorification, que la transformation du mode d'existence terrestre dans lequel il est encore enfermé, comme cela se montre déjà à la transfiguration. Le baptême est donc le point intermédiaire, dans le développement de Jésus, entre la naissance miraculeuse et l'ascension.

Mais on élève des objections contre cette notion biblique du baptême de Jésus.

Keim affirme que Jésus possède l'Esprit en raison, non de son baptême, mais de sa naissance. — Ignore-t-il donc que s'il y a un fait libre dans la vie humaine, c'est la possession de l'Esprit; que, pour le recevoir par conséquent, il faut l'avoir voulu et demandé, et, pour cela, le connaître, en quelque manière? Jésus ne dit-il pas (Jean XIV, 17): « Le monde ne peut le recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point. » La possession de l'Esprit ne peut donc être le commencement; elle ne peut être que le terme

d'un développement moral. L'âme humaine est la fiancée-née de l'Esprit; pour que l'hymen se consomme, il faut qu'elle ait contemplé son époux céleste, et qu'elle l'ait elle-même appelé. Cette parfaite et active réceptivité est le faîte du développement de l'homme moral avant sa Pentecôte. Cet état était celui de Jésus au moment du baptême. Il était le fruit d'un développement moral absolument pur, dont la possibilité, rien de plus, était due à l'intervention de l'Esprit dans le fait de sa naissance (p. 55-56).

N'est-ce pas, dit-on encore, diminuer la grandeur morale de Jésus, que de substituer cette illumination soudaine et magique, qu'il doit avoir reçue dans le baptême, à l'acquisition libre et progressive de l'Esprit, à la découverte et à la conquête de lui-même par son travail personnel? Mais, quand Dieu nous donne la certitude intérieure de notre adoption et nous révèle, comme à Jésus au baptême, l'amour qu'il a pour nous, cela exclut-il chez nous un travail antérieur, des luttes morales, des angoisses souvent voisines du désespoir? Bien loin que le don divin exclue le libre travail préparatoire, il serait stérile sans lui, comme le travail resterait impuissant sans le don. Le baptême de Jésus a été l'un de ces points saillants, l'un de ces nœuds entre deux époques d'immobilité apparente, l'un de ces sauts brusques, tels que tout pédagogue en observe dans le développement de l'enfant. Le développement de Jésus, malgré son caractère unique et spécial, a donc été conforme à ce que nous connaissons par l'expérience des conditions générales, psychologiques et religieuses, du développement humain.

2° *Les circonstances miraculeuses.* — Keim les nie absolument. Tout, dans le baptême, s'est réduit, selon lui, à la décision héroïque de Jésus de prendre le rôle de Sauveur du monde. Il allègue: 1. Les différences multiples entre les récits, particulièrement entre Jean et les synoptiques. Cette objection repose sur des malentendus (voir plus haut). 2. Le caractère légendaire des prodiges rapportés. Mais, de deux choses l'une: ou bien nos récits bibliques sont la rédaction de l'évangélisation primitive, mise en circulation par les apôtres (I, 2) et répétée pendant de longues années sous leurs yeux; comment aurait-elle renfermé des éléments décidément faux? Ou bien ces récits sont des légendes formées postérieurement; mais d'où vient, dans ce cas, la conformité presque littérale, le type ferme et bien arrêté qu'ils présentent dans leur

teneur? 3. Les luttes intérieures de Jésus et les doutes de Jean-Baptiste, que montre l'histoire subséquente, ne se concilient pas avec la révélation surnaturelle du baptême. — Nous ne connaissons, dans le ministère de Jésus, aucune lutte ayant trait à la réalité de sa mission; il a fallu torturer le dialogue de Césarée de Philippe, pour lui donner un pareil sens (voir à IX, 18 et suiv.). Et quant au doute de Jean-Baptiste, il ne portait pas sur l'origine de la mission de Jésus; n'est-ce pas à Jésus lui-même que Jean envoie demander la réponse aux questions qui le tourmentent? Ce qu'il ne comprend point, c'est la marche paisible et humble de l'œuvre de Jésus; c'est le contraste entre ses œuvres purement miséricordieuses (« *ayant entendu les œuvres du Christ* » Matth. XI, 2), et le terrible jugement messianique qu'il avait annoncé comme imminent. Il se demande, conformément à une opinion répandue dans la théologie juive [1], si Jésus ne serait point un simple précurseur comme lui-même, le messager de la grâce, l'instrument du pardon, et s'il n'en viendrait point un autre après lui, un *second* (ἕτερος Matth. XI, 3), le vrai, le glorieux Messie, celui qui opèrera le jugement. Cette question de Jean repose sur la conviction de la mission divine de Jésus; c'est sa dignité messianique dont il doute. 4. On demande pourquoi Jean, s'il a cru à Jésus, à l'heure du baptême, ne s'est pas rangé immédiatement au nombre de ses adhérents. Mais n'avait-il pas un rôle permanent à remplir auprès du peuple d'Israël auquel Dieu l'avait envoyé? Eût-il pu continuer à être l'intermédiaire entre ce peuple et Jésus, s'il se fût confondu avec celui-ci? Et Jésus n'a-t-il pas lui-même signalé, de la manière la plus frappante, les caractères spécifiquement différents de la mission de Jean et de la sienne (VII, 32-34)?

Qui peut concevoir un seul instant, surtout au point de vue juif, d'après lequel toute mission théocratique procède d'en-haut, Jésus se décidant à entreprendre l'œuvre inouïe du salut du monde, de la destruction du péché et de la mort, Jean s'associant à cette décision, la proclamant, au nom de Dieu, comme une mission céleste, — sans un signe positif, sans une manifestation sensible de la volonté divine! Jésus, répond Keim, n'est pas l'homme des visions; il n'a nul besoin de pareils signes; une colombe n'a que faire entre Dieu et lui. Mais est-ce donc nous qui devons lui rappeler la réelle

[1] Voir mon *Commentaire sur l'évangile de Jean*, I, p. 311.

humanité de Jésus? Qu'il n'y ait pas eu de visions dans le cours de son ministère, nous en convenons; l'extase n'a pas de place chez un homme dont la vie est désormais celle de l'Esprit. Mais qu'il n'y en ait pas eu dans sa vie précédente et jusque sur le seuil de cet état nouveau, c'est ce que nul ne peut affirmer. Jésus a *revécu*, si nous osons ainsi parler, toute la vie humaine et toute la vie israélite, dans ce que ces deux vies ont de normal; c'est pourquoi il les comprenait si bien. Pourquoi le moyen pédagogique dont Dieu s'était servi si souvent dans l'ancienne alliance, la vision, n'aurait-elle pas eu sa place dans son développement intérieur, avant qu'il fût arrivé à l'état d'homme fait, physiquement et spirituellement?

3° *Les récits du baptême.* — Avant de nous prononcer sur l'origine de nos récits synoptiques, il importe de comparer les narrations apocryphes. Dans l'*Evangile des Nazaréens*, que Jérôme avait traduit [1], la mère et les frères de Jésus l'invitaient à aller se faire baptiser par Jean. Il répondait: « En quoi ai-je péché et pourquoi irais-je me faire baptiser par lui, — à moins que peut-être cette parole que je viens de dire ne soit [péché d'] ignorance? » Plus tard, la voix céleste lui adresse ces paroles: « Mon fils, dans tous les prophètes j'ai attendu ta venue pour prendre en toi mon repos; car c'est toi qui es mon repos; tu es mon fils premier-né, qui règnes éternellement [1]. » — Dans la *Prédication de Paul* [2], Jésus confessait réellement ses péchés à Jean-Baptiste, comme tous les autres. — Dans la récension ébionite de l'*Evangile des Hébreux*, citée par Epiphane [3], une grande lumière environne le lieu où Jésus vient d'être baptisé; puis la plénitude du Saint-Esprit entre en Jésus sous la forme d'une colombe, et la voix divine lui dit: « Tu es mon fils bien-aimé; en toi j'ai mis mon bon plaisir. » Elle reprend et ajoute: « Je t'ai engendré aujourd'hui. » Dans ce même évangile, le dialogue entre Jésus et Jean, que Matthieu raconte avant le baptême, était placé après. Jean, après avoir vu les signes miraculeux, dit à Jésus: « Qui es-tu donc? » La voix divine répond: « C'est ici mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mon bon plaisir. » Jean tombe à ses pieds, et lui dit: « Baptise-moi! » Et Jésus lui répond: « Laisse cela. » — Justin Martyr rapporte [4] que, lorsque

[1] *Adv. Pel.*, 3, 1.
[2] *De rebaptismate*, dans les Œuvres de Cyprien. Grabe, *Spicil.*, t. I, p. 69.
[3] *Hær.* XXX, 13.
[4] *Dial. c. Tryph.* c. 88 et 103.

Jésus fut descendu dans l'eau, un feu s'alluma dans le Jourdain; que, comme il sortait de l'eau, le Saint-Esprit, semblable à une colombe, descendit sur lui; enfin, que lorsqu'il fut remonté du fleuve, la voix lui dit: « Tu es mon Fils; je t'ai engendré aujourd'hui. » — Qui ne sentirait la différence entre ce genre de merveilleux, ces discours de Dieu théologiques et amplifiés, et la sainte sobriété de nos récits bibliques? Ceux-ci sont le texte; les apocryphes offrent la périphrase humaine. La limite qui sépare ces deux genres de narration est évidemment celle qu'avait tracée dès l'abord la pure tradition apostolique, ce type primitif qui s'est conservé dans la teneur commune de nos récits synoptiques, aussi net que l'empreinte d'une médaille. — Quant aux différences entre ces récits, elles ont aussi leur importance. Voici les principales: Matthieu a, de plus que les deux autres, le dialogue entre Jésus et Jean qui a précédé le baptême, et qui a naturellement pu et dû se rattacher à la confession de Jésus. (L'évangile ébionite l'a placé après pour n'avoir pas compris ce rapport). Luc a, de plus que les deux autres, le trait de la prière de Jésus; et il en diffère par la forme remarquable du participe appliqué à la mention du baptême et par la tournure objective donnée à celle des faits miraculeux. Marc ne diffère des autres que par la forme des phrases et par l'expression : « il vit les cieux *se fendre*. » Holtzmann déduit les récits de Matthieu et de Luc de celui du prétendu Marc primitif, que reproduirait, à peu près exactement, notre Marc canonique. Mais d'où les deux autres ont-ils tiré ce qu'ils ont de particulier? De leur imagination? Mais un écrivain sérieux traiterait-il ainsi une matière qu'il envisage comme sacrée? D'un document ou de la tradition? Mais ce document, cette tradition, évidemment ne pouvaient contenir uniquement le détail propre à chaque évangéliste; ce détail suppose le récit complet. Si l'évangéliste a puisé là le détail, il y a donc puisé aussi le récit. De là il résulte qu'à la base de nos synoptiques il faut placer des documents ou des narrations orales, émanant de la tradition primitive (ainsi s'explique leur teneur générale commune), mais différant dans quelques détails, soit parce que dans la tradition orale les formes secondaires se modifiaient tout naturellement, soit parce que l'on remaniait ou complétait les documents au moyen des sources particulières auxquelles on pouvait avoir accès.

TROISIÈME RÉCIT

III, 23-38.

La généalogie de Jésus.

La généalogie de Jésus est placée, dans le premier évangile, en tête de tout le récit. Cela se comprend aisément. Au point de vue des formes théocratiques, des antécédents scripturaires et, si l'on peut ainsi dire, de l'étiquette juive, le Messie devait descendre de David, d'Abraham (Matth. I, 1). Cette filiation était une condition *sine quâ non* de son état civil. Il est moins aisé de comprendre pourquoi Luc a cru devoir donner la généalogie, et pourquoi il l'insère précisément ici, entre le baptême et la tentation. Aux yeux des Grecs, la foi reposait sur les caractères de la personne de Jésus, bien plutôt que sur le nom de ses ancêtres. Mais, d'autre part, si l'on se souvient de l'obscurité dans laquelle restait plongée, à leurs yeux, l'origine de l'humanité, et de toutes les fables qui circulaient chez eux sur les nations *autochthones*, on comprendra quel intérêt devait leur offrir un document qui, au moyen de noms positifs, remontait jusqu'au premier père de la race. Luc avait peut-être une intention analogue à celle de Paul quand il prononçait à Athènes cette parole (Act. XVII, 26) : « *Dieu a fait d'un seul sang tout le genre humain.* » Au point de vue strictement religieux, cette généalogie avait une importance plus grande encore. Luc ne se contente pas de la conduire, comme Matthieu, jusqu'à Abraham ; il la fait remonter jusqu'à Adam. Par là il pose la base de cet universalisme de la rédemption, qui doit embrasser toute l'humanité. Il met en relation étroite, à jamais indissoluble, l'image imparfaite de Dieu créée en Adam, qui revit en chaque homme, avec son image

parfaite, réalisée en Christ, qui est la destination de tout homme et sert de type au renouvellement et à la glorification de tous les croyants.

Mais pourquoi Luc place-t-il *ici* ce document? Holtzmann répond (p. 112): « parce qu'il ne s'était pas présenté jusqu'ici de place convenable. » Cette réponse caractérise bien le procédé de *fabrication*, au moyen duquel ce savant croit pouvoir rendre compte de la composition des synoptiques. Mais pourquoi donc cette place-ci a-t-elle paru à l'évangéliste plus convenable qu'une autre? C'est ce qu'il faut expliquer.

Luc nous met lui-même sur la voie par les premiers mots du v. 23. En faisant fortement ressortir la personne de Jésus par le pronom αὐτός, *lui*, qui ouvre la phrase, par l'adjonction du nom *Jésus*, et surtout par le verbe ἦν qui les sépare et par là les relève davantage (« *Et lui-même était, lui, Jésus.* . . »), Luc signale ce moment comme celui où Jésus entre personnellement en scène et commence son œuvre propre. Dieu vient, par le baptême, de dissiper l'obscurité dans laquelle il était demeuré jusqu'alors, et de le dégager du cercle des personnes qui l'avaient entouré et comme patroné, ses parents, le précurseur. Il devient le personnage principal, unique, du récit. Il paraît publiquement, comme le terme, si longtemps attendu, de la série des générations humaines qui l'avaient précédé. C'est ce moment où il devient *lui*, et réalise enfin son idée (v. 22), qui paraît le plus convenable à l'auteur pour communiquer sa généalogie. En franchissant, dans sa narration, le seuil de cette ère nouvelle qui commence pour le monde, l'historien jette un dernier regard sur la période qui finit et la récapitule dans ce document que l'on pourrait appeler le registre mortuaire de la vieille humanité.

Il y a encore une différence de forme entre les deux gé-

néalogies. Matthieu descend, tandis que Luc remonte le cours des générations. Peut-être cette différence tient-elle en partie à la tournure d'esprit et à la position différentes des deux peuples, juif et grec. Le Juif, doué de l'esprit synthétique et possédant comme point de départ une révélation, descend assez naturellement de la cause à l'effet; le Grec, d'un tour d'esprit plus analytique et n'ayant d'autre donnée que le fait, remonte de l'effet à la cause. Mais cette différence dépend certainement encore d'une autre circonstance. Le registre officiel présente nécessairement la forme *descendante*. Tous les individus y sont désignés au fur et à mesure de leur naissance; c'est là la source commune où chacun vient puiser, après cela, ce qui le concerne personnellement. La forme *ascendante* est, au contraire, celle d'un acte rédigé spécialement en vue de l'individu dont le nom sert de point de départ à la généalogie. Dans Matthieu, nous avons donc la teneur du document public. Dans Luc, celle d'un acte privé, extrait du registre général, et retravaillé dans un but particulier.

Le v. 23 est la transition et le préambule; les v. 24-38 renferment la généalogie.

1° V. 23 [1]. — Voici la traduction exacte de ce v. important et difficile: « *Et lui-même, Jésus, était* [âgé] *d'environ trente ans, quand il commença* [ou, si l'on pouvait employer ici ce terme, *débuta*], *étant fils, comme on le croyait, de Joseph.* » — L'expression de *commencer* ne peut se rapporter dans ce passage qu'au début de Jésus dans son œu-

[1] ℵ B L X quelques Mnn. It$^{aliq.}$ Or. placent αρχομενος avant ωσει ετων τριακοντα, tandis que T. R. avec tous les autres documents le place après ces mots. — ℵ B L quelques Mnn. lisent dans cet ordre: ων υιος ως ενομιζετο Ιωσηφ, au lieu de ων ως ενομιζετο υιος Ιωσηφ dans T. R. et les autres autorités. — Η Γ (non B) quelques Mnn. ajoutent του devant Ιωσηφ.

vre messianique; cette idée est bien en rapport avec le sens de tout le morceau et en particulier avec les premiers mots du v. Une fois élevé à toute la hauteur de *lui-même*, Jésus *commence* son travail. Il faut se garder de lier ἀρχόμενος et ἦν en un seul et même verbe (*était commençant* pour: commençait). Car ἦν a un régime particulier: *de trente ans;* il signifie donc ici: *était âgé de*. On a essayé de faire dépendre τριάκοντα ἐτῶν de ἀρχόμενος: « il commençait *sa trentième année;* » et c'est peut-être à cette interprétation qu'est due l'antéposition de ce participe chez les alex. Mais il eût fallu dans ce sens: τριακοστοῦ ἔτους. D'ailleurs, la restriction *environ* serait puérile, si elle portait sur l'idée du *commencement de la trentième année*. Enfin la relation évidente entre ce ἀρχόμενος et les premiers mots du verset n'existerait plus. (Sur l'accord de cette donnée chronologique avec la date v. 1, voir p. 148-149.) — Nous avons déjà fait observer que l'âge de trente ans est celui de la plus grande force physique et psychique, l'ἀκμή de la vie naturelle. C'était le moment où, chez les Juifs, les Lévites entraient en charge (Nomb. IV, 3. 23), et où, chez les Grecs, le jeune homme commençait à vaquer aux affaires publiques [1]. — Le partic. ὤν, *étant*, fait une impression étrange, non seulement parce qu'il est purement et simplement juxtaposé à ἀρχόμενος *(commençant, étant)*, et parce qu'il dépend de ἦν, le verbe même auquel il appartient *(était — étant)*, mais plus encore parce que sa relation avec le dernier verbe ne peut s'expliquer par aucun des trois rapports logiques par lesquels un partic. se rattache au verbe fini: *lorsque, parce que* ou *quoique*. Quel rapport de simultanéité, de causalité ou d'opposition pourrait-on découvrir

[1] Voir les deux passages de Xénophon *(Memor. 1)* et de Denys d'Halicarnasse *(Hist. 4, 6)*, cités par Wieseler, *Beiträge*, etc., p. 165-166.

entre la filiation de Jésus et l'âge auquel il était parvenu? Cette incohérence est manifestement l'indice d'une soudure opérée ici un peu laborieusement par l'auteur entre deux documents, celui qu'il consultait dans les récits précédents et qu'il abandonne un moment, et le registre généalogique qu'il se propose d'insérer à cet endroit.

Avec le partic. ὤν, *étant,* commence donc une transition, due à la plume de Luc et destinée à passer d'un des documents à l'autre. Jusqu'où s'étend-elle et où commence le registre généalogique proprement dit? Cette question est délicate et importante. Nous n'avons qu'un indice pour la résoudre. C'est l'absence de l'art. τοῦ, *le,* devant le nom *Joseph.* Ce mot se trouve devant tous les noms appartenant à la chaîne généalogique. Dans la généalogie de Matthieu, l'art. τόν est placé également devant chaque nom propre, ce qui prouve bien que c'était la forme ordinairement reçue dans cette sorte de documents. Deux Mss. sans doute, H et Γ, ajoutent ce τοῦ devant Ἰωσήφ. Mais depuis que ces deux Mss. peu importants sont privés de leur allié, le *Vaticanus,* auquel jadis on attribuait à tort la même leçon (voir Tischend. 8e éd.), cette variante n'a plus aucun poids. D'un côté, elle s'explique aisément par l'imitation des termes suivants de la généalogie, et, de l'autre, l'on ne concevrait pas la suppression de cet art. dans la totalité des documents plus anciens, s'il eût primitivement fait partie du texte. Par le manque d'article, le nom *Joseph* se trouve traité autrement que tous les autres noms et mis en dehors de la série généalogique proprement dite. Il paraît naturel de conclure de là : 1° que ce nom appartient encore au membre de phrase introduit par Luc; 2° que le document généalogique commençait seulement avec le nom d'Héli ; 3° que par conséquent cette pièce n'était point originairement la généalogie de Jésus ou de Joseph, mais celle d'Héli. L'étude plus appro-

fondie de la totalité du texte devra confirmer ou renverser ce résultat.

Une seconde question est de savoir à laquelle des deux leçons, alexandrine ou byzantine, il faut donner la préférence. D'après la première, il faut lire : « *étant fils, comme on le croyait, de Joseph.* » D'après la seconde : « *étant, comme on le croyait, fils de Joseph.* » Il est plus naturel de penser que les copistes auront été conduits à rapprocher les mots *fils* et *Joseph*, pour rétablir la locution connue et fréquemment employée dans les évangiles : *fils de Joseph*, qu'à les séparer, comme ils le sont dans le texte alexandrin ; par conséquent ce dernier paraît ici préférable.

Il s'agit ensuite de déterminer clairement le sens du τοῦ qui précède chacun des noms généalogiques. Nous avons supposé jusqu'ici que ce mot était article. C'est l'interprétation naturelle. Mais on pourrait lui donner la valeur d'un pronom : *celui*, et traduire : « Joseph, *celui* [le fils] d'Héli ; Héli, *celui* [le fils] de Matthat, etc. » Le τοῦ ainsi compris serait à chaque fois l'apposition du nom précédent et aurait pour complément le nom suivant. Mais cette explication ne peut se soutenir : 1° Elle ne peut être appliquée au dernier terme τοῦ θεοῦ, dans lequel le τοῦ est évidemment article ; 2° Les τόν dans la généalogie de Matthieu prouvent que l'article appartenait à la teneur de ces documents ; 3° Le τοῦ ainsi compris supposerait qu'on a voulu distinguer l'individu auquel il se rapporte, de quelqu'autre personnage portant le même nom, mais n'ayant pas le même père : « Héli, *celui* de Matthat [et pas d'un autre] » ; ce qui ne saurait être la pensée du généalogiste. Le mot τοῦ est donc bien article. Mais, cela admis, on peut hésiter encore entre deux interprétations : on peut, comme cela se fait d'ordinaire, *subordonner* chaque génitif au nom précédent : « Héli, fils de Matthat, [lequel Matthat était fils] de Lévi, [lequel Lévi était

fils] de . . . » ; ou bien l'on peut, comme l'a proposé Wieseler, *coordonner* tous les génitifs pour les faire dépendre chacun directement du mot *fils*, placé à la tête de toute la série : « Jésus, fils d'Héli ; [Jésus, fils] de Matthat; [Jésus, fils] de Lévi . . ., » de telle sorte que, selon l'usage juif qui permettait de désigner le petit-fils comme fils de son grand-père, Jésus serait appelé le fils de chacun de ses ancêtres. Cette interprétation ne serait point, en soi, aussi forcée que le prétend Bleek. Mais la première doit néanmoins lui être préférée ; car elle seule reproduit exactement cette notion d'une succession de générations qui est l'âme de toute généalogie. Les génitifs de Luc ne font que remplacer les ἐγέννησε de la forme originaire, telle que nous la constatons encore dans Matthieu. Et si, comme cela est probable, la généalogie de Luc a été élaborée au vu d'un tableau officiel, ayant la forme de la généalogie de Matthieu, la comparaison entre nos deux documents doit naturellement faire loi pour l'explication de celui de Luc.— Nous ne pensons pas, néanmoins, qu'il soit indispensable de suppléer, entre chaque chaînon généalogique et le suivant, le terme υἱοῦ, *fils de*, comme apposition du nom précédent. Les génitifs dépendent du nom même qui les précède. L'idée de filiation est dans le *cas* grammatical. C'est ici le *génitif* dans son essence.

Enfin, reste la question la plus importante : de quoi dépend exactement le génitif τοῦ Ἡλί *(d'Héli)* ? Du nom Ἰωσήφ, qui précède immédiatement? Cela serait conforme à l'analogie de tous les autres génitifs, qui, comme nous venons de le constater, dépendent chacun du nom précédent. Héli aurait été ainsi le père de Joseph, et la généalogie de Luc serait, *aussi bien que celle de Matthieu*, la généalogie de Jésus par Joseph. Il resterait à expliquer comment, dans ce cas, les deux documents peuvent si complètement diffé-

rer. Mais cette manière de voir est incompatible avec l'absence de l'art. devant *Joseph*. Le nom Ἰωσήφ, s'il était destiné à devenir le point d'appui de toute la généalogie subséquente, ne pourrait manquer d'être déterminé et fixé par l'article, et cela à bien plus forte raison encore que tous les noms suivants. Le gén. τοῦ Ἡλί dépend-il donc de υἱός, *fils ?* Cela serait difficile dans la leçon reçue, où les mots *fils de Joseph* forment une locution unique ; comment détacher dans ce cas le mot *fils* de son régime immédiat : *Joseph*, auquel il serait si étroitement uni, pour lui en donner un second plus éloigné? Avec cette leçon, il ne resterait qu'à remonter, avec quelques interprètes, jusqu'au partic. ὤν : « Jésus . . . *étant* . . . [né] *d'Héli,* » en faisant des mots : *comme on le pensait, fils de Joseph*, une parenthèse. On pourrait même voir une antithèse entre la notion de réalité attachée à ὤν et celle de simple apparence qui est le sens même du mot ἐνομίζετο : « Comme on le croyait, fils de Joseph, mais [en réalité] né d'Héli. » Mais le mot ὤν ne peut avoir simultanément deux sens : celui de *être*, qui le lie à *fils*, et celui de *être né de*, par lequel il aurait pour régime *d'Héli*. Il en est tout autrement si nous partons de la leçon alex. qui en soi nous a déjà paru plus probable. Le mot *fils* est ici profondément séparé de son complément *Joseph*, par la parenthèse: *comme on croyait*. Et ce mot peut ainsi, sans la moindre difficulté, avoir deux régimes. Le premier est *de Joseph ;* il n'est indiqué qu'en passant, et pour être nié avant même d'avoir été énoncé : « fils, comme on le croyait, de Joseph. » Après avoir ainsi mentionné la donnée officielle, pour la désavouer, Luc revient au fait réel, en substituant au régime faux le complément vrai, qui exprime à ses yeux la réelle filiation de Jésus, τοῦ Ἡλί, *d'Héli*, nom qu'il caractérise, au moyen de l'article, comme le premier

anneau de la chaîne généalogique proprement dite. Voici donc comment le texte devrait être écrit pour rendre clairement la pensée de l'auteur : « étant fils — comme on le croyait, de Joseph — d'Héli, de Matthat . . . » Les mots : ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ, et non pas seulement ὡς ἐνομίζετο, comme le croit Bleek, formaient une parenthèse dans le texte de Luc.

L'étude détaillée du texte confirme donc le résultat auquel nous avait immédiatement conduits l'absence d'art. devant Ἰωσήφ : Le registre généalogique de Luc est celui d'Héli, le grand-père de Jésus ; et la filiation de Jésus par Héli, telle qu'elle se trouve explicitement opposée ici à sa filiation par Joseph, ne peut plus être dans sa pensée que sa généalogie du côté de Marie. Mais pourquoi ne nomme-t-il pas Marie et passe-t-il immédiatement de Jésus à son grand-père ? Le sentiment antique ne comportait pas l'indication de la mère comme chaînon généalogique. Chez les Grecs, on était fils de son père, non de sa mère. Et l'adage juif est celui-ci : *Genus matris non vocatur genus (Baba bathra,* 110, a). En échange, rien de plus naturel et de mieux constaté que l'usage de désigner un petit-fils comme fils de son aïeul. Nous en avons plusieurs exemples dans l'A. T. Et s'il y eut jamais une circonstance où cet usage fut applicable, c'est assurément le cas complètement exceptionnel en face duquel se trouvait cette fois l'historien. Les premiers chapitres de l'évangile ne permettaient pas à cet égard de malentendu. Il est assez remarquable que le Talmud lui-même appelle Marie, mère de Jésus, *la fille d'Héli* (*Chagig.* 77, 4). Ou les savants juifs ont tiré cette opinion du texte de Luc, ce qui prouverait qu'ils l'ont compris comme nous ; ou ils la possédaient par voie de tradition, et cette donnée historique, concordant avec celle de Luc,

confirme l'authenticité du document généalogique où celui-ci a puisé [1].

Si l'on rejette cette explication, il faut reconnaître dans Luc, comme dans Matthieu, la généalogie de Jésus par Joseph. Voici les difficultés que l'on rencontre sur cette voie : 1. On ne se rend pas compte de l'absence du τοῦ devant le nom Ἰωσήφ, et devant ce nom seul. — 2. On se trouve en face d'une contradiction à peu près insoluble entre les deux évangélistes, l'un indiquant, comme père de Joseph, Héli; l'autre, Jacob, ce qui conduit à deux généalogies entièrement différentes. On pourrait, il est vrai, recourir à l'hypothèse de Julius Africanus (IIIe siècle) [2] : Héli et Jacob auraient été frères; l'un des deux serait mort sans enfants; le survivant aurait, conformément à la loi, épousé sa veuve, et le premier-né de cette union, Joseph, aurait été inscrit civilement comme fils du défunt. De la sorte, Joseph aurait eu deux pères, l'un réel, l'autre légal. Mais cette hypothèse ne suffit pas; il en faut une seconde. Car si Héli et Jacob étaient frères, ils devaient avoir le même père, et les deux généalogies devraient de nouveau se rencontrer en ce point-là, ce qui n'a pas lieu. On suppose donc qu'ils étaient frères de mère seulement, ce qui explique et la différence des pères et celle des généalogies tout entières. Cet échafaudage de combinaisons n'est pas absolument inadmissible; mais personne ne le trouvera naturel. Nous serions donc réduits à admettre une contradiction insoluble entre les deux évangélistes. Mais peut-on supposer que l'un des deux ou que tous deux aient été capables de fabriquer un pareil registre en entassant nom sur nom arbitrairement et au gré de leur caprice? Qui pourrait croire à un procédé si absurde, et cela dans deux généalogies, dont l'une part d'Abraham, l'ancêtre vénéré du peuple, et l'autre aboutit à Dieu lui-même. Tous ces noms sont donc, sans nul doute, empruntés à des documents. Est-il possible, dans ce cas, d'admettre chez tous deux, ou chez l'un d'eux, une si grave et complète méprise? — 3. Ce n'est pas seulement avec Matthieu, c'est avec lui-même que Luc serait en contradiction. Il admet la naissance miraculeuse (ch. I et II). Qu'au point de vue théocratique, on puisse, même dans cette supposition, accorder encore un certain intérêt à la généalogie de Joseph, comme

[1] Sur Jésus, comme apparenté à la famille royale, voir tr. *Sanhedrin*, 43.
[2] Eus., *Hist. Eccl.* I, 7.

père *adoptif*, légal, du Messie, cela se comprend. Jésus devait tout à la fois *paraître* et *être* le fils de David : le paraître, par l'intermédiaire de celui que l'état civil reconnaissait pour son père ; l'être, par l'intermédiaire de celle de qui il tenait son existence humaine. Au premier de ces deux points de vue se rattache la généalogie telle que nous l'a conservée Matthieu. Mais que Luc, à qui ce point de vue officiel, légal, était étranger, ait transmis avec tant de soin cette série de 73 noms, après avoir brisé de ses propres mains le premier anneau de cette longue chaîne, comme il le fait par la remarque : *comme on le croyait;* qu'il se donne encore la peine de la dérouler, anneau par anneau, et pour aboutir à Dieu, après l'avoir dès l'abord frappée tout entière de nullité . . ., cela est psychologiquement impossible. Quel homme sensé, a demandé avec raison Gfrörer (dans une intention tout autre, il est vrai), pourrait se complaire à dresser une pareille liste d'ancêtres, après avoir déclaré qu'elle ne repose sur aucun fondement réel? La critique moderne a été poussée par là à l'hypothèse suivante : Matthieu et Luc ont trouvé, chacun de leur côté, une généalogie de Jésus écrite au point de vue judéo-chrétien, c'est-à-dire du côté de Joseph, que dans ce parti-là (qui n'était autre que l'Eglise primitive) on regardait sans hésitation comme le père de Jésus. Mais au moment où ces documents furent publiés par les évangélistes, il régnait déjà une autre théorie, celle de la naissance miraculeuse, que partageaient ces deux auteurs. Ils publièrent donc leurs documents en les accordant, tant bien que mal, avec la nouvelle croyance, ainsi que le fait Luc par son : *comme on le croyait.* — Mais 1. Nous avons démontré que l'opinion qui attribue à l'Eglise apostolique primitive l'idée de la naissance naturelle de Jésus, ne repose sur aucun fondement solide. 2. Un écrivain qui parle de la tradition apostolique, comme Luc en parle I, 2, n'aurait pu se mettre sciemment en contradiction avec elle sur un point de cette importance. 3. Si nous ne réclamons pas en faveur de l'inspiration des écrivains sacrés, nous réclamons au moins en faveur de leur bon sens. Le premier évangéliste, prétend M. Réville[1], *n'a pas même aperçu l'incompatibilité* entre la théorie de la naissance miraculeuse et son document généalogique. Quant à Luc, voici ce qu'il ajoute : « Le troisième sent fort bien la contradiction, et cependant il rédige son histoire comme si elle n'existait pas. » En d'autres termes,

[1] *Histoire du Dogme de la Divinité de Jésus-Christ*, p. 27.

Matthieu est plus niais encore que faux, et Luc plus faux encore que niais. Une critique qui est obligée, pour se soutenir, de prêter aux auteurs sacrés ce dont on ne trouve d'exemple chez aucun écrivain sensé, n'a-t-elle pas achevé son évolution? Il n'y a pas la moindre preuve que les documents employés par Matthieu et Luc, fussent d'origine judéo-*chrétienne*. Il est très-probable, au contraire, comme les faits vont le confirmer, que c'étaient simplement des copies des registres officiels, des *tableaux publics* (p. 139), se rapportant, l'un à Joseph, l'autre à Héli, d'origine *juive* par conséquent. Bien loin qu'on ait le droit d'y voir des monuments d'une conception *chrétienne* différente de celle des évangélistes, ce sont ces auteurs ou ceux qui les leur ont transmis, qui y ont apposé pour la première fois le cachet chrétien, en les complétant par ce qui se rapportait à Jésus. 4. Enfin, avec tout cela il reste toujours à expliquer ces séries de noms, complètement différentes dans les deux documents. Cette difficulté s'accroîtrait encore si ces deux généalogies du même Joseph provenaient d'une seule et même source, le parti judéo-chrétien.

Mais avons-nous des preuves suffisantes de l'existence de registres généalogiques chez les Juifs à cette époque? Nous avons déjà rappelé les *tableaux publics* (δέλτοι δημόσιαι) desquels Josèphe avait extrait sa propre généalogie: « Je rapporte ma généalogie comme je la trouve consignée dans les tableaux publics[1]. » Le même Josèphe, dans son ouvrage *Contre Apion* (I, 7), dit: « De tous les pays où nos sacrificateurs sont dispersés, ils envoient à Jérusalem [pour l'inscription de leurs enfants] des actes contenant le nom des parents et des ancêtres, et contresignés du nom des témoins. » Ce qui se faisait pour les familles sacerdotales ne pouvait manquer de se pratiquer aussi à l'égard de la famille royale, du sein de laquelle on savait que devait naître le Messie. C'est ce qui résulte d'ailleurs des faits suivants. Le fameux rabbin Hillel, qui vivait au temps de Jésus, parvint à démontrer, au moyen d'un tableau généalogique existant à Jérusalem, que, quoique pauvre, il descendait de David[2]. On était si bien au fait de la filiation des diverses branches de la famille royale, qu'encore à la fin du premier siècle de l'Eglise, les petits-fils de Jude, frère du Seigneur, durent comparaître à Rome, comme descendants de David, et subir un interrogatoire

[1] *Vita Jos.*, I.
[2] *Bereschit rabba*, 98.

devant Domitien [1]. D'après ces faits, l'existence de deux documents généalogiques, relatifs, l'un à Joseph, l'autre à Héli, et conservés dans leurs familles respectives, ne présente absolument rien d'invraisemblable.

En comparant les deux narrations de l'enfance, nous avions été amenés à leur attribuer deux origines différentes; celle de Matthieu nous a paru émaner du cercle qui avait entouré Joseph; celle de Luc, de celui dont Marie était le centre (p. 144). Quelque chose d'analogue se répète à l'égard des deux généalogies. Celle de Matthieu, qui a Joseph pour objet, provient sans doute de la famille de celui-ci; celle que Luc nous a transmise, étant celle du père de Marie, lui est sans doute parvenue du côté de cette dernière. Mais il est manifeste que cette différence de provenance se rattache à une cause morale; le sens de l'une des généalogies est sans contredit: hérédité messianique; celui de l'autre: rédemption universelle. De là, dans l'une, le rapport à Joseph, le représentant du côté civil, national, officiel; dans l'autre, le rapport à Marie, organe de la filiation réelle, humaine.

2° V. 24-38 [2]. — Et d'abord, v. 24-27: d'Héli à la captivité. Pour cette période, Luc indique 21 générations (jusqu'à Néri), 19 seulement, si l'on admettait la variante d'Africanus; Matthieu, 14. Ce dernier nombre est évidemment trop faible pour la longueur de la période. Comme Matthieu omet dans la période des rois quatre noms parfaitement connus par l'A. T., il est probable qu'il en agit de même pour celle-ci, soit par omission involontaire, soit en vue du nombre 14, qu'il veut atteindre (I, 17). Cette comparaison est propre à nous faire apprécier l'exactitude du registre de Luc. — Mais comment les noms de *Zorobabel* et de *Salathiel* peuvent-ils se rencontrer, liés de la même manière l'un à l'autre, dans les *deux* généalogies? Et comment Salathiel peut-il avoir pour père, chez Luc, Néri, et chez Mat-

[1] Hégésippe, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.* III, 19 et 20 (éd. Læmmer).

[2] Nous omettons les nombreuses variantes orthographiques relatives à ces noms propres. — V. 24. Jul. Afric. Eus. Ir. (probablement) omettent les deux noms Μαθθαθ et Λευει.

thieu, le roi Jéchonias? Ces deux noms désigneraient-ils, dans les deux généalogies, des personnages différents, comme le pense Wieseler? Cela n'est pas impossible. Le Zorobabel et le Salathiel de Luc seraient deux personnages inconnus de la branche plus obscure de la famille royale, issue de Nathan; le Salathiel et le Zorobabel de Matthieu, les deux personnages bien connus par l'A. T., appartenant à la branche régnante, le premier, fils, le second, petit-fils du roi Jéchonias (1 Chron. III, 17; Esdr. III, 2; Agg. I, 1). C'est l'opinion qui, après tout, paraît à Bleek la plus vraisemblable. Elle rencontre cependant une objection grave dans le fait que ces deux noms se rapportent, dans les deux listes, assez exactement à la même époque, puisqu'ils sont, dans toutes les deux, à peu près à mi-distance entre Jésus et David. Si l'on admet l'identité de ces personnages dans les deux généalogies, l'explication doit partir du passage 2 Rois XXIV, 12, qui prouve que le roi Jéchonias n'avait pas de fils au moment où il fut emmené en captivité. Il n'est guères probable qu'il en ait eu dans la prison, où il resta enfermé pendant 38 ans. Celui ou ceux que lui attribue le passage 1 Chron. III, 17 (que l'on peut d'ailleurs traduire de trois manières différentes), devraient être envisagés comme des fils adoptifs ou des beaux-fils; ils seraient désignés comme fils, parce qu'on ne voulait pas laisser s'éteindre la branche régnante de la famille royale. Salathiel, le premier d'entre eux, aurait ainsi un autre père que Jéchonias; et ce père serait Néri, de la branche de Nathan, indiqué par Luc. Ou bien l'on a essayé aussi d'une hypothèse fondée sur la loi de Lévirat : Néri, comme parent de Jéchonias, aurait épousé l'une des femmes de ce roi prisonnier, pour perpétuer la famille royale, et le fils de cette union, Salathiel, aurait été *légalement* fils de Jéchonias, *réellement* fils de Néri. En tout cas, les différences assez nombreuses

que l'on découvre entre les données de nos livres historiques, à ce moment-là, prouvent que la catastrophe de l'exil avait amené dans les registres ou les traditions de famille une perturbation considérable [1]. — Rhésa et Abiud, indiqués, l'un par Luc, l'autre par Matthieu, comme fils de Zorobabel, ne sont pas mentionnés dans l'A. T., d'après lequel les fils de ce restaurateur d'Israël auraient été Meschullam et Chananiah (1 Chron. III, 19). Bleek fait remarquer que si les évangélistes eussent fabriqué leurs listes, ils eussent naturellement employé ces deux noms fournis par le texte sacré; ils ont donc suivi leurs documents.

V. 28-31. De la captivité à David, 20 noms. Matthieu, pour le même temps, n'en a que 14. Mais comme il est démontré par l'A. T. qu'il en omet quatre, le chiffre de 20, dans Luc, est une nouvelle preuve de l'exactitude de son document. Sur Nathan, fils de David, comp. 2 Sam. V, 14; Zach. XII, 12. Le passage de Zacharie prouve que cette branche fleurissait encore après le retour de la captivité. Si Néri, descendant de Nathan, était le père *réel* de Salathiel, fils adoptif ou gendre de Jéchonias, nous retrouverions ici encore une fois le caractère des deux généalogies: chez Matthieu, le point de vue légal, officiel; chez Luc, le point de vue réel, humain.

V. 32-34 [a]. De David à Abraham. Les deux généalogies concordent entre elles et avec l'A. T.

V. 34 [b]-38. D'Abraham à Adam. Cette partie est propre à Luc. Elle est composée évidemment d'après l'A. T., et sur

[1] D'après 1 Chr. III, 16; 2 Chr. XXXVI, 10 (texte hébr.), Sédécias était fils de Jéhojachim et frère de Jéhojachin; mais, d'après 2 Rois XXIV, 17, et Jérém. XXXVII, 1, il était fils de Josias et frère de Jéhojachim. D'après 1 Chr. III, 1. 9, Zorobabel était fils de Pédajah et petit-fils de Jéchonias, par conséquent *neveu* de Salathiel, tandis que d'après Esdr. III, 2; Néh. XII, 1; Agg. I, 1, il était *fils* de Salathiel, etc.

le texte des LXX, avec lequel elle coïncide parfaitement. Le nom de Caïnan, v. 36, ne se lit que dans les LXX et manque dans le texte hébreu (Gen. X, 24; XI, 12). Ce doit être une très-antique variante. — Les mots *de Dieu*, qui terminent, sont placés là, d'abord pour faire comprendre qu'Adam est le commencement réel de la race — ce n'est pas par ignorance que le généalogiste s'arrête là, il est arrivé au terme de la chaîne — mais surtout pour rappeler cette même vérité que Paul, à Athènes, exprime en ces termes empruntés aux poètes païens: « Nous sommes la race de Dieu. » Ce dernier mot de la généalogie est en rapport avec son point de départ (v. 22-23). Sans l'image de Dieu imprimée à l'homme, l'incarnation serait impossible. Dieu ne peut adresser à un homme cette allocution : « Tu es mon Fils bien-aimé » (v. 22), que parce que la race humaine est issue de Lui (v. 38) [1].

QUATRIÈME RÉCIT

IV, 1-13

La tentation.

Toute créature libre, douée de facultés diverses, doit passer par une lutte, dans laquelle elle se décide à employer ces forces à sa propre satisfaction, ou à donner gloire à Dieu, en lui en soumettant l'usage. Les anges ont passé par cette épreuve; le premier homme l'a subie; Jésus, vrai homme, n'y a point échappé. Nos synoptiques sont unanimes sur ce point. Leur témoignage sur l'époque de cette lutte n'est pas moins concordant. Tous trois la placent im-

[1] Voir les riches applications que Riggenbach rattache à ces généalogies, *Vie de Jésus*, IX[e] leçon, au commencement.

médiatement après le baptême, à l'entrée de sa carrière messianique. Cette date est importante pour déterminer le sens et l'objet précis de l'épreuve.

La tentation du premier homme avait porté sur l'usage des forces inhérentes à notre nature. Jésus a connu aussi ce genre d'épreuve. Durant sa vie d'enfant, de jeune homme, combien de fois n'a-t-il pas été aux prises avec les tentations qui se rattachent aux instincts de la vie naturelle ! La convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie, ces formes diverses du péché, se succédaient ou s'unissaient pour assiéger son cœur, assujettir sa volonté, s'emparer de ses facultés et envahir cet être pur comme elles avaient envahi Adam innocent. Sur ce champ de bataille où Adam avait succombé, Jésus était demeuré vainqueur. Cette « conscience sans cicatrice », qu'il a emportée de la première partie de sa vie dans la seconde, en fait foi. Mais l'épreuve qu'il va subir, appartient à un domaine supérieur, celui de la vie spirituelle. Il s'agit, non de la position et des forces de l'homme naturel, mais du rôle suprême et des forces surnaturelles qui viennent d'être donnés à l'homme, en la personne de Jésus, dans le baptême. Les forces de l'Esprit ont beau être saintes en elles-mêmes ; l'histoire de l'Eglise de Corinthe montre avec quelle facilité elles peuvent être profanées, mises au service de l'égoïsme et de l'amour propre (1 Cor. XII-XIV). Ces *souillures de l'esprit* sont les plus pernicieuses et les plus subtiles. Les forces divines que Jésus avait reçues devaient donc être sanctifiées *pour lui,* c'est-à-dire recevoir, dans son for intime, leur consécration. Pour cela, il fallait que l'occasion de les appliquer, soit à son service propre, soit à celui de Dieu, lui fût présentée. La décision prise par lui en ce moment décidait du caractère de son œuvre messianique. Le Christ ou l'Antéchrist, voilà quel était le terme de l'une ou de l'autre

de ces deux voies. C'est donc ici tout autre chose que la répétition de la tentation d'Adam, le père de l'humanité ancienne ; c'est celle de l'humanité nouvelle, en la personne de son chef. La question n'est pas, comme quand nous luttons, de savoir si tel ou tel homme appartiendra au royaume de Dieu, mais si le royaume même sera. Car ce n'est pas un de ses membres qui est en cause; c'est le souverain lui-même qui lutte en champ clos avec le souverain du royaume opposé.

Ce récit comprend : 1° Un coup d'œil général (v. 1. 2); 2° la première tentation (v. 3. 4); 3° la seconde (v. 5-8); 4° la troisième (v. 9-12); 5° une conclusion historique (v. 13).

1° V. 1. 2 [1]. — Par les mots : *plein du Saint-Esprit*, Luc rattache directement ce récit à celui du baptême. La généalogie est donc une intercalation. — Tandis que les autres baptisés, après la cérémonie, s'en retournaient dans leur demeure, Jésus se rend dans la solitude. Il ne le fait pas de son propre mouvement ; Luc le fait entendre par l'expression : *plein du Saint-Esprit*, qui prouve que c'est l'Esprit qui, en cela, comme en tout, le dirige. Les deux autres le disent plus explicitement. Matthieu : *Il fut emmené par l'Esprit;* Marc, plus énergiquement encore : *Aussitôt l'Esprit le jette au désert.* Peut-être le mouvement humain de Jésus aurait-il été de retourner en Galilée et de commencer immédiatement à enseigner. L'Esprit le retient; et Matthieu qui, conformément à son point de vue didactique, fait ressortir le but, tout en racontant le fait, dit expressément : « Il fut emmené par l'Esprit *pour être tenté.* » — Le régime du verbe *s'en retourna* est partagé; au v. 13, la première

[1] V. 1. ℵ B D L It$^{aliq.}$: εν τη ερημω au lieu de εις την ερημον que lit T. R. avec 15 Mjj. tous les Mnn. Syr. It$^{aliq.}$ Vg. — V. 2. Les mêmes omettent υστερον (tiré de Matthieu).

moitié, un ἀπό, *de*, sans εἰς, *à;* au v. 14, la seconde moitié, un εἰς sans ἀπό. On voit par là que Jésus repartait du Jourdain pour la Galilée, et que l'Esprit empêcha ce dessein en l'emmenant d'un autre côté. La tentation est une interruption dans son retour. — Le T. R. lit εἰς: « conduit *au* désert; » les alex. ἐν: « conduit (mené çà et là) *dans* le désert. » On pourrait soupçonner sans doute cette seconde leçon d'être le produit de cette réflexion, que, Jean étant au désert, Jésus n'avait pas à *s'y rendre.* Mais la leçon reçue paraît plutôt avoir été importée des synoptiques. Et de plus, celle des alex. s'accorde beaucoup mieux avec l'imparf. ἤγετο, *était conduit,* temps qui désigne une action continue et prolongée. — Cette expression indique que l'Esprit dominait les pensées de Jésus, au point que l'exercice de ses facultés, relativement au monde extérieur, était comme suspendu. Sa marche dans le désert n'était point déterminée par le désir d'atteindre un but quelconque; elle n'était que l'enveloppe extérieure du travail auquel était livré son cœur. Tout à la contemplation de sa relation personnelle avec Dieu, qui venait de lui être révélée, et à la méditation de la tâche qui s'ouvrait pour lui auprès d'Israël et du monde, son cœur, plongé dans le plus intense recueillement, s'appropriait le contenu de ces intuitions récentes.— Si l'on en croit la tradition, le *désert* dont il est ici parlé serait la contrée montagneuse et inhabitée que parcourt la route qui monte de Jéricho à Jérusalem. Au nord de ce chemin, plus près de Jéricho, s'élève un pic calcaire, excessivement aigu et abrupt, qui porte le nom de mont de la *Quarantania.* Les rochers qui l'entourent présentent une multitude de cavernes. Ce serait là le théâtre de la tentation. Nous ignorons si cette tradition repose sur quelque donnée historique. Cette localité n'est en tout cas qu'une continuation du désert de Juda.

Les mots *quarante jours* peuvent également se rapporter à *était conduit* ou à *étant tenté;* pour le sens, cela revient au même, les deux actions étant simultanées. D'après Luc et Marc, une obsession incessante poursuivait Jésus pendant tout ce temps. Des suggestions d'une origine et d'une nature opposée aux pensées saintes qui l'occupaient, entravaient ce travail intime. Matthieu ne parle pas de cette action sourde de l'ennemi, qui préparait la crise finale. Comment admettre que l'une de ces formes du récit ait été empruntée à l'autre?

Le terme de *diable* qu'emploient Luc et Matthieu, vient de διαβάλλειν, *semer des rapports, diffamer.* Marc emploie celui de *Satan* (de שטן, *s'opposer;* Zach. III, 1. 2; Job I, 6, etc.). Le premier de ces noms est tiré de la relation de cet être avec les hommes; le second, de ses rapports avec Dieu.

On ne peut nier *a priori* la possibilité de l'existence d'êtres moraux d'une nature différente de celle de l'homme. Si ces êtres, en tant que créatures libres, ne peuvent échapper à la loi de l'épreuve, on ne saurait nier non plus, chez eux, la possibilité d'une chute. Enfin, comme dans toute société d'êtres moraux il y a des personnalités prépondérantes qui, par leur ascendant, deviennent les centres autour desquels se groupe la foule des personnalités secondaires, il doit en être ainsi dans ce domaine spirituel, à nous inconnu. Aussi Keim dit-il lui-même: « Nous envisageons cette question de l'existence d'une puissance mauvaise, comme absolument ouverte pour la science. » Cette question, non résolue pour la science, l'est déjà pour la foi; elle l'est par le témoignage du Sauveur qui, dans une parole où il n'y a pas le moindre vestige d'accommodation à un préjugé populaire, Jean VIII, 44, décrit en quelques traits la position morale de Satan. Dans une autre parole, Luc XXII, 31: « *Satan a demandé à vous cribler comme on crible le blé; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point,* » Jésus soulève le voile qui couvre pour nous les scènes de ce monde invisible; le rapport qu'il établit entre l'accusateur Satan, et lui, l'intercesseur, suppose qu'à ses yeux le premier n'est pas un être moins personnel que le second. Le rôle de cet être, dans la tenta-

tion de Jésus, est attesté par la parole Luc XI, 21. 22. Il faut que l'*homme fort*, Satan, le prince de ce monde, ait été vaincu par son adversaire, l'*homme plus fort*, dans une lutte personnelle, pour que celui-ci puisse se mettre à piller le château-fort du premier. Weizsäcker et Keim [1] reconnaissent dans cette parole une allusion directe au fait de la tentation. Cette lutte a été le combat singulier qui a rendu possible à Jésus la délivrance du monde.

Luc mentionne l'abstinence d'aliments de la part de Jésus, pendant ces six semaines, comme un fait qui n'aurait été que la conséquence naturelle de ce recueillement profond dans lequel il avait été plongé. Tout ce temps, en effet, s'était écoulé pour lui comme un jour; il n'avait pas même senti l'aiguillon de la faim : c'est ce qui ressort des mots suivants : « ces jours étant accomplis, *il eut faim.* » Par le terme νηστεύσας, *ayant jeûné,* Matthieu paraît donner à cette abstinence le caractère d'un acte réfléchi, rituel, d'un jeûne tel que celui qui, chez les Juifs, accompagnait ordinairement certains temps particulièrement consacrés à la prière. Cette nuance n'est pas une contradiction; mais conforme, comme elle l'est, au caractère général des deux narrations, elle devient un indice significatif de leur originalité. — Les jeûnes de Moïse et d'Elie, dans des positions analogues, durèrent le même temps. Dans certains états maladifs, qui entraînent une privation d'aliments plus ou moins complète, le terme de six semaines détermine fréquemment une crise, à la suite de laquelle le besoin de nourriture se réveille et se fait sentir avec une extrême violence. Le corps épuisé est en proie à une mortelle défaillance. Tel était sans doute l'état de Jésus; il se sentait mourir. C'est le moment qu'attendait le tentateur pour lui livrer l'assaut décisif.

2° V. 3. 4 [2]. — Première tentation. — Le texte de Luc

[1] *Untersuch.*, p. 330. — *Gesch. Jesu*, t. I, p. 570.

[2] V. 4. ℵ B L omettent λεγων. — 9 Mjj. 70 Mnn. Or. omettent ο devant ανθρωπος. — ℵ B L Cop. omettent les mots : αλλ' επι παντι

est très-sobre : *Le diable lui dit.* L'entretien, annoncé sous cette forme, peut s'expliquer uniquement par un contact d'esprit à esprit. Dans Matthieu, l'expression : *s'étant approché,* paraît impliquer plutôt l'idée d'une apparition corporelle. Ce sens n'est pourtant pas nécessaire. On peut envisager ce terme comme exprimant symboliquement la sensation morale qu'a éprouvée Jésus au moment où s'est produit le contact décisif entre cet esprit étranger et le sien propre. Ce serait dans la sphère supérieure où Jésus vit en ce moment, que l'approche aurait eu lieu. Comme l'Ecriture ne mentionne aucune apparition visible de Satan, et que les angélophanies sont des faits dont l'aperception suppose toujours la coopération du sens interne, cette seconde interprétation est plus naturelle. — Les mots : *si tu es*, expriment tout autre chose qu'un doute ; ce *si,* a presque la valeur d'un *puisque :* « Si tu es réellement, comme il le paraît. . . » — Satan fait allusion à l'allocution de Dieu dans le baptême. C'est donc à tort que M. de Pressensé paraphrase ces mots par ceux-ci : « si tu es le Messie » (voir à v. 22). Mais qu'y aurait-il donc eu de criminel dans l'acte suggéré à Jésus par Satan ? On a dit qu'il ne lui était pas permis d'employer sa force miraculeuse pour lui-même. Pourquoi pas, s'il lui était permis de l'employer pour autrui ? La loi morale n'ordonne pas d'aimer son prochain plus que soi-même. On a dit qu'il aurait fait un acte de volonté propre, Dieu ne lui ayant point ordonné ce miracle. Mais Dieu dirigeait-il chacun des actes de Jésus au moyen d'un commandement positif ? La direction divine n'avait-elle pas en Jésus un caractère plus spirituel ? L'apostrophe de Satan et la réponse de Jésus nous mettent sur la voie. En lui disant : *si tu es le Fils de Dieu*, Satan cherche à réveiller avec force dans son

ρηματι θεου que lit T. R. avec 15 Mjj. tous les Mnn. Syr. It. Vg. (tirés de Matthieu).

cœur le sentiment de sa grandeur divine; dans quel but? Evidemment, afin de lui faire sentir d'autant plus péniblement le contraste entre son dénuement actuel, conséquence de sa condition humaine, et la richesse divine à laquelle lui donnerait droit son essence. Il y avait en effet, surtout depuis le baptême, une anomalie dans la situation de Jésus. D'un côté, il venait d'être élevé à la *conscience* distincte de sa dignité de Fils de Dieu; et de l'autre, son *état*, comme Fils de l'homme, n'avait point changé; il avait conservé ce mode d'existence entièrement semblable au nôtre, sous la forme duquel il était appelé à réaliser ici-bas la vie filiale. De là devait résulter pour lui une tentation constante d'élever son état à la hauteur de la conscience qu'il avait désormais de lui-même. Et voilà la prise au moyen de laquelle Satan cherche à s'emparer maintenant de lui, profitant pour cela de la défaillance mortelle à laquelle il le voit près de succomber. — Mais céder à cette suggestion, n'aurait-ce pas été rompre les conditions de cette existence terrestre à laquelle Jésus s'était assujetti par amour pour nous, renier son titre de Fils de l'homme pour faire éclater celui de Fils de Dieu avant le temps, revenir en quelque sorte sur l'acte de l'incarnation, entrer enfin dans la fausse voie dont le *docétisme* n'a pas tardé à tracer la formule: la négation totale ou partielle du *Christ venu en chair*, l'humanité de Jésus réduite à une simple apparence?

C'est précisément là ce que fait ressortir la réponse de Jésus. La parole scripturaire, Deut. VIII, 3, dans laquelle il enveloppe sa pensée, est admirablement appropriée à ce but, et pour la forme et pour le fond: *L'homme ne vivra pas de pain seulement.* Ce terme: *l'homme*, rappelle à Satan la forme d'existence que Jésus a acceptée, et dont il ne peut plus se départir de son propre chef. — L'omission de l'art. ὁ, devant ἄνθρωπος, dans neuf Mjj., donne à ce mot un sens

moins individuel, une valeur générique qui convient parfaitement au contexte. Mais Jésus, tout en affirmant ainsi sa participation à la nature humaine qu'il est fermement décidé à maintenir, rappelle à Satan que l'homme, tout chétif qu'il soit, n'est pas aussi dénué de secours divin qu'il semble le prétendre. L'expérience d'Israël au désert, à laquelle se rapporte la parole de Moïse, prouve en effet que la force divine n'est pas inséparablement liée à l'aliment ordinaire du pain. Dieu peut entretenir l'existence humaine par d'autres moyens matériels (la manne, les cailles), et pourrait même, s'il le trouvait bon, faire vivre un homme par la seule force de sa volonté. Ce principe n'est que l'application d'un vivant monothéisme à la sphère de la vie matérielle. En le proclamant dans ce cas particulier, Jésus déclare que jamais, dans sa carrière, aucune nécessité physique ne le portera à abandonner ou seulement à modifier, au nom de sa dignité de Fils, l'humble mode d'existence qu'il a adopté en se faisant homme, jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de le transformer, en l'élevant à la hauteur de l'essence du Fils de Dieu. Quoique Fils donc, il demeurera *obéissant,* obéissant même jusqu'à la défaillance de la mort (Héb. V, 8). — Les mots : *mais de toute parole de Dieu,* sont omis par les alex.; ils sont probablement tirés de Matthieu. Quelle raison aurait-on eue de les supprimer dans Luc? Leur suppression donne à la réponse de Jésus le caractère bref et catégorique qui convient à la situation. — L'envoi des anges pour secourir Jésus, que mentionnent à la fin du récit Matthieu et Marc, prouve que la confiance de Jésus n'a pas été trompée; Dieu l'a soutenu, comme il avait soutenu Elie au désert, dans une situation analogue (1 Rois XIX).

La première tentation se rapporte à la *personne* de Jésus; la seconde à son *œuvre.*

3° V. 5-8 [1]. — Deuxième tentation. — L'occasion de la nouvelle épreuve n'est plus une sensation physique; c'est une aspiration psychique. L'homme, créé à l'image de Dieu, aspire à régner. Cet instinct, dont l'égoïsme fausse la direction, n'en est pas moins légitime à son point de départ. Il avait reçu en Israël par les promesses de Dieu un but précis : la suprématie du peuple sur tous les autres; une forme déterminée : l'espérance messianique. Le patriotisme de Jésus s'était enflammé à ce foyer (XIII, 34; XIX, 41); et il venait d'entendre, de la bouche de Dieu lui-même au baptême, que, comme suprême envoyé divin, c'était lui qui était destiné à réaliser cette magnifique attente. C'est cette perspective, qui vient de s'ouvrir aux regards de Jésus, dont Satan s'empare pour chercher à l'éblouir, et à l'entraîner dans une fausse voie. — Les mots : *le diable,* et *sur une haute montagne,* v. 5, sont omis par les alex. On pourrait supposer que ce retranchement provient de la confusion des deux syllabes ον qui terminent les mots αὐτόν et ὑψηλόν. Mais cette explication n'est guère probable; il est plus aisé de croire à une interpolation provenant de Matthieu. Dans ce cas, le régime sous-entendu de *l'ayant élevé*, dans Luc, pourrait être, comme dans Matthieu, une haute montagne. Cependant, en l'absence de tout régime exprimé, n'est-il pas plus naturel d'expliquer : « l'ayant élevé *en l'air.* » Il n'est pas impossible que cette différence entre les deux évangélistes se lie à l'ordre différent dans lequel ils placent les deux dernières tentations. Dans Luc, Satan, après

[1] V. 5. ℵ B D L quelques Mnn. omettent ο διαβολος. — ℵ B L It$^{aliq.}$ omettent εις ορος υψηλον que lit T. R. avec 14 Mjj. les Mnn. Syr. It$^{aliq.}$ — V. 7. Tous les Mjj. lisent πασα au lieu de παντα que lit T. R. avec quelques Mnn. seulement. — V. 8. ℵ B D L Z plusieurs Mnn. Syr. It^{plerique} Vg. omettent les mots υπαγε οπισω μου Σατανα. — Γαρ, dans le T. R., n'a pour lui que U W^{b} Δ Λ.

avoir élevé Jésus en l'air, le dépose ensuite sur le faîte du temple. — On se demande comment Jésus peut être remis ainsi à la disposition de Satan. Mais, comme l'Esprit l'avait conduit au désert en vue de la tentation, il n'est point étonnant qu'il soit abandonné pour ce moment, corps et âme, à la puissance du séducteur. — Il n'est pas dit que Jésus *vit* réellement tous les royaumes de la terre, ce qui serait absurde; mais que Satan les lui *montra*. Ce terme peut signifier que Satan les fit apparaître aux regards de Jésus, dans une succession instantanée, par une diabolique fantasmagorie. Il avait vu tant d'hommes éminents succomber à un mirage semblable, effet de leur propre imagination, qu'il pouvait bien espérer de vaincre par ce moyen. — L'idée juive de la domination de Satan sur ce monde visible, exprimée dans les paroles que les deux évangélistes mettent dans sa bouche, n'est peut-être pas aussi dénuée de fondement que plusieurs le pensent. Jésus ne l'a-t-il pas confirmée en appelant cet être mystérieux le *prince de ce monde?* D'après cela, Satan, archange déchu, aurait reçu primitivement pour son domaine la terre et le système auquel elle appartient; et il ne mentirait pas en disant que tout ce pouvoir *lui a été remis* (v. 6). La sincérité de cette assertion ressort d'ailleurs de cette expression même, par laquelle il rend hommage à la souveraineté de Dieu et se reconnaît son vassal. Dans les mots: *je donne tout cela à qui je veux*, il ne faut pas voir non plus une imposture. Dieu laisse certainement à Satan un certain usage de sa souveraineté et de ses forces; il règne sur tout le domaine extra-divin de la vie humaine, et il a le pouvoir d'élever au faîte de la gloire l'homme qu'il favorise. La majesté d'un tel langage était soutenue, sans doute, par la splendeur de l'apparition de celui qui le tenait; et si jamais Satan se revêtit de sa forme d'*ange de lumière* (2 Cor. XI, 14), ce fut à cette

heure qui décidait de son empire. — La condition qu'il met à la cession de son pouvoir entre les mains de Jésus, v. 7, a souvent été présentée comme un piége trop grossier pour qu'il ait pu être tendu par un esprit aussi habile. Le dernier des Israélites n'aurait-il pas, en effet, repoussé avec horreur une telle proposition? Cette objection se résout, je crois, par un petit mot du texte: οὖν, *donc,* qui met cette condition en rapport logique avec les paroles précédentes. Ce n'est point comme individu, c'est comme le représentant de l'autorité divine, sur cette terre, que Satan réclame en ce moment l'hommage de Jésus. L'acte de se prosterner, en Orient, se pratique envers tout supérieur légitime, non en vertu de son caractère personnel, mais en raison de la portion du pouvoir divin dont il est le dépositaire, dans la sphère qui lui est confiée. Car derrière tout pouvoir on voit toujours celui de Dieu dont il émane. Comme homme, Jésus faisait partie du domaine confié à Satan. Comme appelé à lui succéder, il semblait ne pouvoir le faire qu'autant que Satan lui-même lui transmettrait l'investiture de sa charge. Ces mots: *si tu te prosternes devant moi,* ne sont donc pas tant un appel adressé à l'ambition de Jésus, qu'une condition *sine quâ non* mise par l'ancien maître du monde à son installation dans la souveraineté messianique. En parlant ainsi, Satan se trompait seulement en un point: c'est que le règne qui allait commencer, n'était nullement la continuation du sien, et ne dépendait en aucune façon d'une transmission de pouvoir de sa part. Il en eût été autrement, sans doute, si Jésus eût eu l'intention de réaliser le programme du Messie juif, tel que le formulait le préjugé populaire de son temps. La monarchie messianique, ainsi comprise, n'aurait réellement été qu'une forme nouvelle et passagère du règne de Satan sur cette terre, règne de la force extérieure, règne *de ce monde.* Mais ce que Jésus a exprimé plus tard en ces

mots: « Je suis roi, je suis né pour cela, mais mon règne n'est pas d'ici-bas (Jean XVIII, 36), » était déjà dans son cœur. Son règne était le commencement d'une domination de nature toute nouvelle, ou, si ce règne avait un antécédent, c'était uniquement dans la royauté établie par Dieu en Sion (Ps. II); celle-ci, Jésus venait d'en recevoir, en ce moment même, l'investiture des mains du délégué divin, Jean-Baptiste. Il n'avait donc rien à recevoir de Satan, et par conséquent aucun hommage à lui rendre. Sans doute, ce refus de Jésus était un fait grave. Il renonçait ainsi à tout pouvoir fondé sur les moyens matériels et sur les institutions sociales. Il rompait avec l'idéal messianique juif, sous la forme reçue. Il se réduisait, pour accomplir la conquête du monde, à l'action spirituelle exercée sur les âmes; il s'agissait de les gagner une à une, par le travail intérieur de la sanctification; marche lente, humble, inapparente, méprisable aux yeux de la chair, et dont le terme, le règne visible, ne devait éclater qu'après des siècles. Bien plus, une telle réponse était une déclaration de guerre à Satan, et dans quelles conditions? Jésus se condamnait à lutter, sans aucun pouvoir humain, avec un adversaire disposant de tous les pouvoirs humains, à marcher, avec dix mille hommes, contre le roi qui venait à sa rencontre avec vingt mille (XIV, 31). La mort l'attendait inévitablement sur ce chemin. Mais tout cela, il l'accepte, sans hésiter, pour rester fidèle à Dieu, de qui seul il est décidé à tout recevoir. Rendre hommage à un être qui a rompu avec Dieu, c'est rendre hommage à cet être dans son autonomie, et non plus à Dieu. Son pouvoir n'est plus divin. — Jésus enveloppe encore cette fois son refus dans une parole scripturaire, Deutér. VI, 13; par là il éloigne de sa réponse toute apparence d'arbitraire humain. Le texte hébreu et les LXX disent uniquement: « Tu craindras l'Eternel et *tu le serviras.* » Mais il est clair que ce

mot *servir* renferme l'adoration et, par conséquent, l'acte du προσκυνεῖν par lequel elle s'exprime. Les mots: *Retire-toi de moi, Satan,* sont, chez Luc, une importation de Matthieu. Il en est de même du *car,* dans la proposition suivante.—Mais, en se décidant à fonder le règne messianique sans l'assistance d'aucune force matérielle, Jésus ne se réservait-il point d'user d'autant plus librement des forces surnaturelles dont il venait d'être doué, pour surmonter, à grands coups de prodiges, les obstacles et les dangers qu'il devait rencontrer dans l'accomplissement du rôle de Messie ainsi compris? Voilà le point au sujet duquel Satan fait subir à Jésus une dernière épreuve. La troisième tentation, en effet, se rapporte à l'usage qu'il compte faire du secours divin, dans le cours de sa carrière messianique.

4° V. 9-12 [1]. — Troisième tentation. — Cette épreuve appartient à une sphère supérieure aux régions de la vie physique et politique. Elle a un caractère purement religieux, et se rapporte à ce qu'il y a de plus intime dans la relation de Jésus avec son Père. L'adoption divine, en vue de laquelle l'homme a été créé, a pour conséquence la libre disposition de la puissance divine et des forces motrices de l'univers. Dieu lui-même ne dit-il pas à son enfant: « Mon fils, tu es toujours avec moi, *et tout ce que j'ai est à toi* (XV, 31)? » Mais, à mesure que l'homme parvient à cette position filiale et s'élève par degrés dans l'intimité divine, un danger naît et s'accroît chaque jour pour lui: celui d'abuser d'un tel privilége, en changeant, comme est tenté de le faire un inférieur indiscret, l'intimité en familiarité. De cette hauteur vertigineuse où la grâce de son Dieu l'avait élevé, l'homme tombe alors en un clin d'œil dans le plus profond des abîmes, l'emploi irrespectueux des dons de Dieu. L'orgueil de la

[1] V. 9. Le ο devant υιος dans le T. R. est omis dans tous les Mjj. et dans 150 Mnn.

grâce est un crime plus impardonnable encore que l'*orgueil de la vie;* et abuser ainsi du secours de Dieu, c'est l'offenser plus grièvement que de se passer de ce secours ou de le croire insuffisant. — Comme pour indiquer que la sphère à laquelle appartient cette tentation est plus élevée encore que celle des deux autres, elle a pour théâtre la localité la plus sainte, Jérusalem (*la ville sainte,* comme dit Matthieu), et le temple. Le terme πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, qu'on traduit par *créneau du temple*, pourrait désigner l'extrémité antérieure de la ligne de rencontre entre les deux plans inclinés formant le toit de l'édifice sacré. Mais, dans ce cas, il eût fallu ναοῦ, plutôt que ἱεροῦ (voir à I, 9). Il s'agit donc vraisemblablement d'une localité située dans le parvis, soit du *péristyle de Salomon*, qui occupait le côté oriental de la terrasse du temple, et qui dominait la gorge du Cédron, soit du *péristyle royal*, placé du côté sud de cette terrasse, et d'où, comme s'exprime Josèphe, le regard plongeait dans un abîme. Le mot πτερύγιον désignerait le *faîte* de ce péristyle. Un tel emplacement est le type de la hauteur sublime à laquelle Satan voit Jésus maintenant élevé, et d'où il voudrait le faire décheoir dans un abîme.

L'idée de cette incomparable élévation spirituelle est exprimée par ces mots : *si tu es fils de Dieu.* Les alex. omettent l'art. devant le mot *fils,* et avec raison. Il s'agit ici de la qualité filiale et non de la personnalité du Fils. « Si tu es vraiment un être à qui il appartient d'appeler Dieu *ton père*, dans un sens unique, ne crains pas de faire un acte hardi, qui donne à Dieu l'occasion de montrer le soin tout particulier qu'il prend de toi.» Et comme Satan avait remarqué que Jésus lui avait répondu deux fois par la Parole de Dieu, il essaie de se servir à son tour de cette arme. Il applique ici la promesse Ps. XCI, 11. 12, par un raisonnement *a fortiori* : « Si Dieu a promis de garder ainsi le juste, combien

plus son Fils bien-aimé. » La citation est conforme au texte des LXX, sauf l'omission des mots: *dans toutes tes voies*, que Matthieu omet également; ce dernier retranche de plus les mots précédents: *de te garder*. On a pensé que cette omission était le fait de Satan lui-même, qui aurait supprimé ces mots pour rendre l'application du passage plus plausible, en généralisant absolument la promesse du Psaume, qui ne s'applique qu'au juste marchant *dans les voies de la justice*. C'est bien subtil. — Quelle était la vraie portée de cette tentation? En Dieu, la puissance est toujours au service de l'amour du bien; c'est précisément là la différence entre Satan et Dieu; c'est aussi celle entre le miracle divin et la sorcellerie diabolique. Le diable ne veut rien moins que faire passer Jésus de la première de ces deux sphères dans la seconde, et cela au nom de ce qu'il y a de plus sacré et de plus intime dans la relation entre deux êtres qui s'aiment, la confiance. Si Jésus, en effet, succombait à la tentation de réclamer le concours de la toute-puissance pour se tirer d'un danger dans lequel le service du bien ne l'avait point jeté, il mettait Dieu dans la position, ou de lui refuser son aide, et de séparer ainsi sa cause de la sienne, — c'était le divorce entre le Père et le Fils, — ou bien d'isoler, ne fût-ce qu'un instant, sa toute-puissance de sa sainteté, — ce qui introduisait la disharmonie entre les éléments de sa nature et détruisait son essence. Des deux manières, c'en était fait de Jésus, et même, si l'on ose dire ainsi, de Dieu.

Jésus caractérise la nature impie de l'acte proposé, par l'expression *tenter Dieu*, v. 12. Ce terme signifie: mettre Dieu au défi, en le forçant à manifester quelqu'une de ses perfections d'une manière contraire à ses plans ou à sa nature, s'il ne veut pas compromettre la personne, à lui étroitement liée, qui le provoque à agir de la sorte. C'est la con-

fiance faussée, exaltée, jusqu'à produire le crime de lèse-majesté divine. On a cru parfois que Satan voulait ici engager Jésus à établir son règne par quelque démonstration miraculeuse, par un grand prodige d'apparat qui, accompli sous les yeux des nombreux adorateurs réunis dans le temple, lui attirerait les hommages de tout Israël. Mais le récit ne fait aucune allusion à un effet quelconque à produire par ce miracle. Il s'agit plutôt d'un jeu que d'un calcul. C'est la force divine mise au service du caprice, non à celui d'une réflexion mal dirigée. — Pour la troisième fois, Jésus emprunte la forme de sa réponse à l'Ecriture, et, chose remarquable, de nouveau au Deutéronome (VI, 16). Ce livre, qui rappelait à Israël ses expériences pendant les quarante ans passés au désert, avait peut-être été le texte plus particulier des méditations de Jésus pendant son propre séjour au désert. Le pluriel: *vous ne tenterez point,* dans l'A. T., est transformé par Jésus en singulier: *tu ne tenteras point.* Ce changement proviendrait-il d'un double sens que Jésus introduirait dans cette parole? Tout en l'appliquant à lui-même par rapport à Dieu, il semble en effet l'appliquer en même temps à Satan par rapport à lui; comme s'il voulait dire: cesse donc aussi maintenant de me tenter, moi, ton Dieu.

Presque tous les interprètes condamnent aujourd'hui l'ordre admis par Luc et y préfèrent celui de Matthieu, qui fait de cette dernière tentation la seconde. Il me semble que si l'explication que nous venons de donner est fondée, elle ne peut laisser aucun doute sur la préférence à accorder à l'ordre de Luc. L'homme qui n'est plus homme, le Christ qui n'est plus Christ, le Fils qui n'est plus Fils, voilà les trois degrés de la tentation. Le second degré pouvait paraître le plus élevé, le plus dangereux, à des hommes qui avaient grandi dans le milieu théocratique; et l'on comprend que la tradition formée dans les églises judéo-chrétiennes,

et dont le premier évangile nous a conservé le type, ait fait de la tentation messianique proprement dite (la seconde de Luc) le couronnement de la lutte. Mais en réalité, il n'a pu en être ainsi ; l'ordre *historiquement* vrai, dans une lutte toute morale, doit être celui qui répond à l'essence morale des choses.

3° V. 13 Conclusion historique. — L'expression πάντα πειρασμόν ne signifie pas *la* tentation *tout entière* (il faudrait ὅλον), mais *toute espèce* de tentation. Nous avons vu, en effet, que les tentations mentionnées se rapportent, l'une à la personne de Jésus, l'autre à la nature de son œuvre, la troisième à l'usage du secours divin qui lui était assuré pour cette œuvre; elles sont donc très-variées. De plus, réunies comme elles le sont, elles forment un cycle complet; et c'est ce qu'exprime le terme συντελέσας, *ayant achevé, accompli.* Cependant Luc annonce, en terminant, le retour futur de Satan, dans le but de faire subir à Jésus une nouvelle épreuve. Si les mots ἄχρι καιροῦ signifiaient, comme on les traduit souvent, *pour un temps,* on pourrait penser que cette tentation future désigne en général les épreuves auxquelles Jésus sera exposé pendant le cours de son ministère. Mais ces mots signifient: *jusqu'à un moment favorable.* Satan attend donc quelque nouvelle opportunité, une occasion d'un genre aussi particulier que la précédente. Cette lutte, ainsi précisément annoncée, ne peut être que celle de Gethsémané. « C'est ici l'heure de *la puissance des ténèbres,* » dit Jésus à ce moment-là (XXII, 53); et, peu d'instants auparavant, il avait dit, d'après Jean (XIV, 30): « Le *prince de ce monde* vient. » Alors, en effet, Satan trouvait dans l'âme de Jésus une nouvelle prise, la crainte de la souffrance. Comme au désert il avait cru pouvoir éblouir ce cœur sans expérience de la vie, par l'éblouissement du succès et l'enivrement de la *jouissance*, ainsi à Gethsémané il

a tenté de l'accabler sous le cauchemar de la perspective du supplice et de l'angoisse de la douleur. Ce sont bien là les deux leviers par lesquels il parvient à jeter les hommes hors de la voie de Dieu.

Luc omet ici le fait mentionné par Matthieu et Marc de l'arrivée des anges pour servir Jésus. Ce n'est pas une répugnance dogmatique qui le lui a fait omettre; car il en mentionne un tout semblable, XXII, 43. Il l'a donc ignoré. Par conséquent, il ne connaissait point les deux autres récits.

LA TENTATION

Nous examinerons: 1° la nature de ce fait; 2° son but; 3° les trois récits.

1° *Nature de la tentation.* — Les anciens ont en général pris ce récit *à la lettre.* Le diable serait apparu corporellement à Jésus et l'aurait transporté réellement sur la montagne et sur le faîte du temple. Mais, sans parler de l'impossibilité de trouver quelque part une montagne d'où l'on puisse voir tous les royaumes du monde, la Bible ne mentionne pas une seule apparition visible de Satan; et, dans la lutte de Gethsémané qui, selon Luc, est le pendant de celle-ci, la présence de l'ennemi ne s'est point produite dans le monde des sens. — S'agirait-il donc, comme l'ont pensé quelques modernes, d'un tentateur *humain*, désigné métaphoriquement du nom de Satan, dans le sens où Jésus dit à Pierre: « Retire-toi de moi, Satan »; d'un envoyé du sanhédrin, par ex., qui serait venu le mettre à l'épreuve (Kuinœl), ou de la députation du même corps, mentionnée Jean I, 19 et suiv., qui, en revenant d'auprès du précurseur, aurait rencontré Jésus au désert, et là, aurait réclamé sa coopération messianique, en lui offrant celle des autorités juives (Lange)? Mais ce ne fut qu'après que Jésus avait déjà quitté le désert et avait rejoint Jean au bord du Jourdain, qu'il fut publiquement signalé par celui-ci comme le Messie[1]. Avant ce moment, per-

[1] Voir mon *Commentaire* sur l'Evangile de Jean (I, 29).

sonne ne le connaissait comme tel. Puis, si cette hypothèse explique bien la seconde tentation (dans l'ordre de Luc), elle ne peut rendre compte de la première, ni même de la troisième.

Ce récit ne serait-il originairement qu'un enseignement sous forme de *parabole*, dans lequel Jésus aurait inculqué à ses disciples quelques-unes des maximes les plus importantes pour leur ministère futur? N'user jamais de leur pouvoir miraculeux dans un intérêt personnel, non plus que dans un esprit d'ostentation, ne s'associer jamais avec les méchants pour réaliser le bien: voilà ce que Jésus leur avait recommandé, sous une forme figurée qu'ils auraient prise à la lettre (Schleiermacher, Schweizer, Bleek). Mais, avant tout, est-il concevable que Jésus se fût exprimé assez maladroitement pour provoquer une pareille méprise? Puis, comment eût-il parlé aux apôtres d'un empire extérieur à fonder par eux? Aussi ce côté messianique, présenté d'une manière si saillante dans la seconde tentation, est-il complètement dissimulé dans celle des trois maximes qui devrait y correspondre. Baumgarten-Crusius, pour parer à cette dernière objection, applique les trois maximes, non à ce dont les apôtres doivent s'abstenir, mais à ce qu'ils ne doivent pas espérer de Jésus lui-même: « Comme Messie, aurait voulu dire Jésus, je ne chercherai à satisfaire ni vos appétits sensuels, ni vos aspirations ambitieuses, ni votre soif de miracles. » Mais tout ce genre d'interprétation rencontre un obstacle insurmontable dans le récit de Marc, où il n'est parlé que du séjour au désert, et de la tentation *en général*, sans que les trois épreuves particulières, c'est-à-dire, dans cette opinion-là, la portion réellement significative de l'enseignement, soient même mentionnées. Marc aurait perdu le fruit et retenu l'enveloppe, ou, comme dit Keim, « gardé les chairs en rejetant le squelette. » En transformant la parabole en histoire, l'évangéliste aurait omis justement ce qui renfermait l'idée de la parabole. — Ustéri, qui avait d'abord partagé l'opinion précédente, fut conduit par ces difficultés à voir dans ce récit un *mythe*, émané de la conscience chrétienne; et Strauss essaya d'expliquer l'origine de cette légende par les notions messianiques en cours chez les Juifs. Mais ce dernier n'est pas parvenu à citer, dans la théologie juive, une seule parole antérieure à l'époque de Jésus où soit énoncée l'idée d'une lutte personnelle entre le Messie et Satan. Quant à la conscience chrétienne, aurait-elle réellement été en état de créer de toutes pièces un récit aussi

mystérieux et aussi profond? Enfin, la place remarquablement fixe qu'occupe ce fait dans les trois synoptiques, entre le baptême de Jésus et le commencement de son ministère, démontre que cet élément de l'histoire évangélique appartient au type le plus primitif de l'enseignement chrétien. Il ne saurait donc être le produit d'une création légendaire postérieure.

Si tous ces indices ne sont pas trompeurs, le récit de la tentation doit donc correspondre à un fait réel dans la vie du Sauveur. Mais ne serait-il pas la description d'une lutte purement *morale*, d'une lutte qui aurait été circonscrite à l'âme de Jésus? La tentation ne serait-elle point une vision occasionnée par l'exaltation résultant d'un jeûne prolongé, et dans laquelle l'image brillante du Messie juif s'était présentée à son imagination sous les formes les plus séduisantes (Eichhorn. Paulus)? Ou bien ce récit ne serait-il pas le résumé d'une longue et intense méditation, dans laquelle, après avoir ouvert son âme, avec une tendre sympathie, à toutes les aspirations de son siècle et de son peuple, Jésus avait décidément rompu avec elles et s'était décidé, en pleine connaissance de cause, à réaliser uniquement le Messie de Dieu (Ullmann)? Mais, dans le premier cas, le cœur d'où est sorti ce rêve charnel ne peut plus être celui du Saint de Dieu; et la vie et la conscience parfaitement pures de Jésus deviennent inexplicables. La seconde forme sous laquelle se présente cette opinion, renferme, sans doute, des éléments de vérité incontestables. Il n'est pas douteux que les deux dernières tentations ne répondent aux aspirations les plus ardentes et les plus générales du peuple juif: l'attente du Messie politique et la soif des prodiges extérieurs (le σημεῖα αἰτεῖν, 1 Cor. I, 22). Mais 1. Comment expliquer, à ce point de vue, la première tentation? 2. Comment a pu s'introduire dans un pareil tableau la figure d'un tentateur personnel? 3. Comment en est-elle devenue le trait dominant, à ce point qu'elle en forme presque le tout, dans le récit de Marc? 4. N'avons-nous pas le commentaire authentique de Jésus lui-même sur cette lutte dans la parole XI, 21. 22, déjà rappelée (page 204)? En décrivant cette victoire de l'*homme plus fort* sur l'*homme fort*, et en la posant comme la condition absolument indispensable du pillage de la forteresse du second par le premier, Jésus n'a-t-il pas fait allusion à une lutte *personnelle* entre lui et le prince de ce monde, telle que celle dont nous trouvons le tableau dans le récit de la tentation? Par ces raisons,

Keim, tout en reconnaissant dans la tentation, avec Ullmann, un fait sublime de la vie morale de Jésus, une décision énergique de sa volonté, par laquelle il a renoncé absolument à toute déviation de la volonté divine malgré l'insuffisance des moyens humains, Keim lui-même ne croit pas pouvoir se refuser à admettre la possibilité de l'existence et de l'intervention du représentant de la puissance mauvaise.

Nous voici arrivés à l'explication qui seule, selon nous, rend compte du récit de la tentation. Comme il y a un contact des corps entre eux, il y a aussi, dans une sphère supérieure à celle de la matière, une action et une réaction des esprits les uns sur les autres. C'est dans ce milieu supérieur, où Jésus se trouvait élevé, que lui, le représentant de la dépendance libre, de l'amour filial envers Dieu, il s'est rencontré avec l'esprit qui représente le plus énergiquement l'autonomie de la créature, et que, sous toutes les formes, et malgré toutes les ruses de celui-ci, il a affirmé, avec liberté et conscience, son propre principe. Cette victoire lui a ouvert la conquête de l'humanité; elle est devenue la base de l'établissement du règne de Dieu sur la terre. Voilà l'essence du fait. Quant au récit par lequel cette scène mystérieuse nous a été révélée, il pourrait n'être qu'un tableau symbolique par lequel Jésus a cherché à faire comprendre aux disciples un fait auquel, par sa nature même, le langage figuré était seul applicable. Il faut néanmoins nous souvenir que, Jésus étant réellement homme, et son esprit lié à un corps, il avait besoin, tout comme nous, de représentations sensibles pour s'approprier les faits spirituels. La métaphore dans le langage lui était aussi naturelle qu'à nous. La lutte qui s'est consommée entre le tentateur et lui, pour arriver pleinement à sa propre conscience, a donc probablement dû revêtir la forme plastique sous laquelle elle nous a été conservée. Avec cela, nous ne pensons point que Jésus ait été transporté physiquement par Satan à travers les airs. Nous croyons qu'un spectateur, qui l'aurait contemplé pendant la tentation, eût pu le voir, durant le cours de cette épreuve, immobile sur le sol du désert. Mais, si la lutte n'est pas sortie de la sphère *spirituelle*, elle n'en a pas été moins réelle, et la valeur de cette victoire n'en est pas moins décisive et incalculable. Cette manière de voir est, avec diverses nuances, celle qu'a exprimée, déjà dans l'ancienne église, Théodore de Mopsueste, et que nous trouvons chez quelques réformateurs

et plusieurs interprètes modernes (Olshausen, Néander, Osterzee, Pressensé, etc.).

Mais Jésus pouvait-il réellement *être tenté,* s'il était saint; *pécher,* s'il était le Fils de Dieu; *échouer* dans son œuvre, s'il était le rédempteur voulu de Dieu? — Le saint pouvait être tenté, parce qu'un conflit pouvait s'élever entre un besoin légitime de son corps, une aspiration normale de son âme, et la volonté divine qui lui en refusait momentanément la satisfaction. Le Fils pouvait pécher, puisqu'il avait renoncé au mode d'être divin, à la *forme de Dieu* (Phil. II, 6), pour entrer dans un état humain entièrement semblable au nôtre. Le rédempteur pouvait succomber, si l'on pose la question au point de vue de sa liberté personnelle, lors même que par sa prescience, Dieu était assuré qu'il demeurerait ferme, et que cette prévision était l'un des facteurs de son plan, exactement comme la prévision de la foi des croyants est l'un des éléments de son éternelle προθεσις (Rom. VIII, 28).

2° *But de la tentation.* — La tentation est le complément du baptême. Elle est la préparation *négative* du ministère de Jésus, comme le baptême en est la préparation *positive*. Dans le baptême, Jésus a reçu l'impulsion, la vocation, les forces. Par la tentation, il a été amené à la conscience distincte des écarts à éviter, des périls de droite et de gauche à redouter. La tentation a été le dernier acte de son éducation morale, son initiation à toutes les altérations possibles de l'œuvre messianique. Si, dès le premier pas dans cette carrière remplie de difficultés, Jésus a marché dans la voie voulue de Dieu, sans déviation, sans variation, sans tâtonnement, cette contenance assurée, cette direction ferme sont certainement dues à l'épreuve de la tentation. Toutes les fausses routes possibles lui étaient désormais connues; tous les écueils avaient été étudiés; c'était l'ennemi lui-même qui lui avait rendu ce service. Et voilà pourquoi Dieu l'avait, en apparence et momentanément, livré à lui. C'est ce qu'exprimait si énergiquement le récit de Matthieu: « Il fut emmené par l'Esprit . . . *pour être tenté.* » En sortant de cette école, Jésus comprenait distinctement que, quant à sa *personne*, pas un acte de son ministère ne devait tendre à franchir sa condition d'homme; que son *œuvre* ne devait être en rien assimilée à celle des puissances humaines; que dans *l'usage* du concours divin, la liberté filiale ne devait jamais aller jusqu'au caprice, même sous prétexte de dévouement jusqu'à la mort à la cause de Dieu.

Et ce programme a passé dans les faits. Il a vécu physiquement des dons de la charité (VIII, 3), non du produit des miracles; et sa vie n'a été qu'un abaissement continuel, et si l'on peut ainsi dire, une incarnation prolongée. Il a refusé sans hésiter, pour travailler à la fondation de son règne, le concours de la force humaine, par ex., quand les foules ont voulu le faire roi (Jean VI, 15), et son ministère a revêtu le caractère d'une conquête exclusivement spirituelle. Il s'est enfin refusé tout miracle autre que ceux qui avaient pour but direct la révélation de la perfection morale, c'est-à-dire de la gloire de son Père (Luc XI, 29). Ces normes suprêmes de son activité messianique, il les avait apprises à l'école sévère de l'instituteur auquel Dieu l'avait confié au désert.

3° *Les récits de la tentation.* — On a prétendu que puisque Jean ne raconte pas la tentation, il la nie de fait. Mais nous avons déjà vu que le point de départ de la narration de Jean est postérieur à ce fait. — Le récit de Marc (I, 12. 13) est excessivement sommaire. Il est en quelque sorte intermédiaire entre les deux autres, se rapprochant de celui de Matthieu par le préambule et par la fin (le secours des anges), et de celui de Luc par l'extension de la tentation aux quarante jours. Mais il diffère de l'un et de l'autre par l'omission des trois épreuves particulières et par l'adjonction du trait des bêtes sauvages. Ici se présente, pour ceux qui prétendent que l'un de nos évangiles a été la source de l'autre ou des deux autres, le dilemme suivant: Ou le récit primitif est celui de Marc que les deux autres ont amplifié (Meyer), ou Marc a résumé les deux autres (Bleek). Reste enfin une troisième alternative, par laquelle Holtzmann échappe à ce dilemme : Il existait un Marc primitif, dont le récit a passé *in extenso* dans Luc et Matthieu, et que notre Marc canonique a abrégé. Cette dernière supposition ne nous paraît pas admissible; car si Matthieu et Luc puisaient à la *même* source écrite, d'où viendrait chez eux l'étrange interversion dans l'ordre des deux tentations? Schleiermacher admet — et la critique moderne d'applaudir (Holtzmann, p. 213) — la supposition que Luc, pour ne pas varier trop souvent la scène, en faisant voyager Jésus hors du désert (au temple) et en l'y ramenant ensuite (sur la montagne), a changé l'ordre de Matthieu. En vérité, nous nous demandons comment on peut avancer sérieusement de pareilles puérilités. Enfin, si les trois évangélistes puisent à la même source, le Proto-Marc, d'où vient, dans notre Marc canonique, le trait des

bêtes sauvages, que l'évangéliste ne peut avoir imaginé arbitrairement et qui, s'il eût été mentionné dans la source commune, n'eût pu, comme le reconnaît Holtzmann (p. 70), être négligé par Marc et Matthieu? L'explication de ce dernier écartée, reste le dilemme proprement dit. Matthieu et Luc sont-ils les amplificateurs de Marc? Mais d'où vient qu'ils coïncident, non seulement dans la partie qui leur est commune avec Marc, mais tout autant, et plus encore, dans celle qui est étrangère à Marc (le détail des trois tentations)? D'où vient encore que Matthieu restreint la tentation au dernier moment, contrairement au récit de Marc et de Luc; que Luc omet le secours apporté à Jésus par les anges, contrairement au récit de Marc et de Matthieu; et que Luc et Matthieu omettent le détail des bêtes féroces, contrairement au récit de Marc, leur source? Ils amplifient et pourtant abrègent! Marc, au contraire, est-il le compilateur de Matthieu et de Luc? Mais comment ne dit-il pas un mot du jeûne de quarante jours? On prétend qu'il veut éviter les longs discours. Mais ce jeûne prolongé appartient aux faits, non aux paroles. Et où va-t-il puiser le trait des bêtes sauvages? Il abrège et pourtant amplifie!

Toutes ces difficultés, que fait naître cette hypothèse et qui ne pourraient se résoudre qu'en admettant le plus inconcevable arbitraire dans la manière dont un évangéliste usait de ses sources, tombent d'elles-mêmes, si l'on reconnaît comme source commune des trois récits la tradition qui circulait oralement dans l'Eglise, et reproduisait, plus ou moins complètement et fidèlement, le récit primitif, celui de Jésus, et sa répétition par les apôtres. Marc n'a voulu donner que le sommaire de ce fait, qui seul lui a paru nécessaire pour ses lecteurs. La prédication de Pierre chez Corneille (Actes X, 37 et suiv.) nous offre un exemple de cette manière de concentrer les récits traditionnels. Marc avait peut-être entendu le détail relatif aux bêtes sauvages de la bouche de Pierre lui-même. Matthieu a rédigé la tradition apostolique, sous la forme qu'elle avait prise spécialement dans les églises judéo-chrétiennes. Nous en avons deux indices : 1. Le caractère *rituel* qui est donné dans ce récit à l'abstinence de Jésus *(ayant jeûné)*; 2. L'ordre des deux dernières tentations, d'après lequel l'épreuve *messianique* proprement dite est présentée comme l'acte suprême et décisif de la lutte. Quant à Luc, le fond de son récit est la même tradition apostolique; mais des sources écrites ou des informations particu-

lières l'avaient mis en état de présenter d'une manière plus précise certains détails, de rétablir, par exemple, l'ordre réel des trois tentations. Nous le trouvons ici, comme d'ordinaire, plus complet que Marc et plus exact, historiquement parlant, que Matthieu.

Et maintenant, la position ainsi éclaircie, avec Dieu pour allié assuré et Satan pour adversaire déclaré, Jésus s'avance sur le champ de bataille.

TROISIÈME PARTIE

LE MINISTÈRE DE JÉSUS EN GALILÉE

IV, 14-IX, 50.

Les synoptiques rattachent tous trois le récit du ministère galiléen à celui de la tentation. Mais les narrations de Matthieu et de Marc présentent ceci de particulier que le motif du retour de Jésus en Galilée doit, d'après eux, avoir été l'emprisonnement de Jean-Baptiste : « Ayant appris que Jean avait été livré, Jésus se retira en Galilée (Matth. IV, 12) » ; « après que Jean eût été livré, Jésus vint en Galilée (Marc I, 14). » La tentation n'ayant probablement pas coïncidé avec l'arrestation de Jean, on se demande où Jésus a passé le temps plus ou moins long qui s'est écoulé entre ces deux événements, et ce qu'il a fait dans cet intervalle? C'est une première difficulté. Il y en a une seconde : Comment l'arrestation de Jean-Baptiste a-t-elle pu motiver le retour de Jésus en Galilée, c'est-à-dire dans les Etats de ce même Hérode qui tenait Jean emprisonné? Luc ne jette aucun jour sur ces deux questions que soulève la narration des autres synoptiques, par la raison qu'il ne parle point en cet endroit de l'emprisonnement de Jean, et qu'il rattache simplement le commencement du ministère de Jésus à la victoire qu'il vient de remporter au désert. C'est Jean seul qui résout ces difficultés. D'après lui, il y a eu *deux retours* de Jésus en Galilée, que son récit distingue avec le plus grand soin. Le premier a eu lieu immédiatement après le baptême et la tentation (I, 44). C'est alors qu'il appela à le suivre

quelques-uns des jeunes Galiléens qui s'étaient groupés autour du précurseur, pour attendre avec lui le Messie. Le second est rapporté IV, 1; Jean le met en relation avec la jalousie des pharisiens contre Jean-Baptiste, ce qui explique le récit des deux premiers synoptiques. Il paraît, en effet, d'après cela, que c'étaient des pharisiens qu'était parti le coup qui avait frappé Jean, et l'on comprend ainsi que Jésus se défiât d'eux plus que d'Hérode lui-même [1]. Ce qui confirme la part qu'avaient prise les pharisiens à l'emprisonnement de Jean, c'est l'expression de *livré* qu'emploient Matthieu et Marc. C'étaient eux qui l'avaient fait saisir et *livré* à Hérode.

Les deux retours mentionnés par Jean furent séparés par toute une série de faits: la translation du domicile de Jésus de Nazareth à Capernaüm, un premier voyage à Jérusalem pour la fête de Pâques, l'entretien avec Nicodème et une activité prolongée en Judée, simultanément avec celle de Jean-Baptiste qui jouissait encore de sa liberté (Jean II, 12-IV, 43). Le second retour en Galilée, qui termina ce long ministère en Judée, n'eut lieu, d'après IV, 35, qu'au mois de décembre de cette même année, de sorte qu'une dizaine de mois au moins le séparèrent du premier. Les synoptiques, ne racontant qu'un seul retour, doivent avoir fondu les deux en un. Seulement, il y a entre eux cette différence que, chez Matthieu et Marc, c'est plutôt l'idée du second qui paraît avoir dominé, puisqu'ils le mettent en relation avec l'emprisonnement de Jean; tandis que chez Luc ressort plutôt l'idée du premier, car il le rattache exclusivement à la tentation. La fusion de ces deux faits analogues, mais séparés par près d'un an d'intervalle, doit avoir eu lieu déjà dans la tradition orale, puisqu'elle a passé, non sans quel-

[1] Bäumlein, *Comment. über das Evang. Joh.*, p. 8.

ques différences, dans nos trois synoptiques. La narration de Jean a eu pour but exprès de rétablir cette distinction effacée (comp. Jean II, 11; III, 24; IV, 54). C'est ainsi qu'il arrive que l'intervalle entre ces deux retours a disparu de la narration synoptique et que les deux séjours en Galilée qui les ont suivis, et que séparait ce ministère primitif en Judée, ne forment chez eux qu'un tout continu. Aussi est-il difficile de déterminer dans lequel des deux il faut placer chacun des faits qui remplissent le commencement du ministère galiléen.

Il ne faut pas oublier que l'évangélisation apostolique et l'enseignement populaire dans les églises, qui en était la reproduction, partaient d'un tout autre principe que celui de l'intérêt historique. Les faits de nature homogène s'étaient naturellement groupés, dans cet enseignement, jusqu'à se confondre entièrement. Nous verrons de la même manière les différents voyages à Jérusalem *massés* par la tradition en un seul et même pèlerinage, placé à la fin, et auquel correspond réellement le voyage qui a terminé la carrière terrestre de Jésus. Ainsi s'explique ce grand contraste qui domine toute la narration synoptique: la Galilée et Jérusalem. Ce ne fut que lorsque Jean, indépendant de la tradition, et puisant dans ses souvenirs personnels, rendit à l'histoire de Jésus ses phases variées et ses articulations naturelles, que le tableau complet de son ministère apparut au sein de l'Eglise.

Mais pourquoi n'est-ce pas *en Galilée* que Jésus a commencé son activité, comme il semblerait réellement, d'après les synoptiques, l'avoir fait? La réponse à cette question est donnée Jean IV, 43-45. Dans cette contrée où il avait passé sa jeunesse, plus que dans toute autre, Jésus devait s'attendre à rencontrer certains préjugés contre sa dignité messianique: « Nul prophète n'est facilement reçu *dans sa patrie*

(Jean IV, 44).» C'est pourquoi il ne voulut entreprendre son œuvre auprès de ses compatriotes galiléens, qu'après avoir déjà remporté quelques succès au dehors. La réputation qui le précéderait à son retour, devait servir à lui frayer la voie (Jean IV, 45). C'était donc bien toujours la Galilée qu'il avait en vue, même pendant cette première activité en Judée. Il savait bien que cette province serait le berceau de son Eglise; car le joug du despotisme pharisaïque et sacerdotal ne pesait pas sur cette contrée éloignée comme sur la capitale et ses environs. La fibre humaine, paralysée en Judée par la fausse dévotion, vibrait encore chez ces montagnards aux franches et vives allures, et leur ignorance lui paraissait, avec raison, un milieu moins impénétrable à la lumière d'en-haut que les fausses clartés de la science rabbinique. Comp. la parole remarquable X, 21.

Le *plan* de cette partie n'est pas aisé à discerner; car elle retrace un développement continu, sans coupures marquées; c'est un tableau des progrès, à la fois spirituels et extérieurs, de l'œuvre de Jésus en Galilée. Ritschl a cru que le principe du mouvement se trouvait dans l'hostilité croissante des adversaires de Jésus; et il établit ainsi la division: IV, 16 — VI, 11 : absence de lutte; VI, 12 — XI, 54: l'attitude hostile que prennent, l'un vis-à-vis de l'autre, les deux adversaires. Mais 1° les premiers symptômes d'hostilité éclatent bien avant VI, 12; 2° le passage IX, 51, sur lequel passe la division de Ritschl, est évidemment, dans l'intention de l'auteur, l'une des stations principales de son récit; 3° la haine croissante des adversaires de Jésus contre son œuvre n'est point le principe déterminant du développement de celle-ci; elle n'en est qu'un accident. Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher le principe de la division. L'auteur nous paraît avoir jalonné lui-même sa route par une série de faits entre lesquels il y a une gradation facile

à saisir. D'abord Jésus évangélise sans avoir un cortége de disciples réguliers ; bientôt il appelle à lui quelques-uns de ses auditeurs les plus assidus pour faire d'eux ses disciples permanents; au bout d'un certain temps, du milieu de ses disciples devenus fort nombreux, il en élève douze au rang d'apôtres; enfin il confie à ces douze une première mission, et fait d'eux ses évangélistes. Cette gradation dans la position de ses aides correspond naturellement : 1° au progrès interne de son enseignement ; 2° à l'extension locale de son œuvre ; 3° à l'accroissement de l'hostilité des Juifs avec lesquels Jésus rompt de plus en plus, à mesure qu'il organise son œuvre; elle peut donc fournir la mesure du progrès total. — Nous sommes par là conduits à la division suivante :

1er Cycle, IV, 14-44, s'étendant jusqu'à la vocation des premiers disciples.

2e Cycle, V, 1 - VI, 11, jusqu'à la nomination des Douze.

3e Cycle, VI, 12 - VIII, 56, jusqu'à leur première mission.

4e Cycle, IX, 1-50, jusqu'au départ de Jésus pour Jérusalem.

A ce moment, l'œuvre de Jésus en Galilée est terminée; il dit adieu à ce champ de travail, et, se dirigeant vers Jérusalem, il emmène avec lui en Judée le produit de ses labeurs précédents, toute son Eglise galiléenne.

PREMIER CYCLE

IV, 14-44.

Les récits suivants se groupent autour de deux noms : *Nazareth* (v. 14-30), et *Capernaüm* (v. 31-44).

I. — *Visite à Nazareth :* v. 14-30.

Ce morceau s'ouvre par un coup d'œil général sur les commencements de l'activité de Jésus en Galilée : v. 14. 15.

Puis, sur ce fond se détache, comme exemple particulier, le récit de sa prédication à Nazareth: v. 16-30.

1° V. 14. 15. — Le verset 14 est, comme nous l'avons vu, le complément du verset 1 (voir v. 1). — Le verbe *il s'en retourna* comprend, d'après ce qui précède, les deux retours mentionnés Jean I, 44 et IV, 1, et même encore le troisième, sous-entendu entre Jean V et VI. Les mots : *dans la puissance de l'esprit,* ne se rapportent pas, comme plusieurs l'ont cru, à une impulsion d'en-haut, qui aurait poussé Jésus à revenir en Galilée, mais à la possession des forces divines qu'il avait reçues au baptême et avec lesquelles il allait maintenant enseigner et agir; comp.: *rempli du Saint-Esprit* v. 1. Luc veut dire évidemment qu'il revenait *autre* qu'il n'était allé. Cette puissance surnaturelle de Jésus se déployait-elle uniquement dans ses prédications, ou bien aussi dans des miracles accomplis déjà à cette époque, quoique non racontés par Luc? Comme celui de Cana eut lieu, d'après Jean, précisément à ce moment-là, nous inclinons à ce dernier sens, qui, d'après le terme employé, est aussi le plus naturel. Ainsi s'explique facilement ce qui est dit de sa renommée, qui se répandit immédiatement *dans toute la contrée.* La seule prédication eût difficilement suffi pour amener ce résultat. Meyer fait intervenir ici le bruit des circonstances miraculeuses du baptême; mais elles n'avaient probablement eu pour témoins que Jésus et Jean, et il n'y est point fait allusion dans la suite. — Le v. 15 raconte comment, après que sa réputation lui avait ainsi frayé le chemin, il arrivait *lui-même* (αὐτός); puis, comment *tous,* après l'avoir entendu, ratifiaient le jugement favorable que la renommée leur avait apporté sur son compte *(glorifié par tous).* — Les synagogues, dans lesquelles Jésus exerçait ce ministère itinérant, étaient des salles de réunion existant depuis le retour de l'exil, peut-être même (Bleek

en voit la preuve dans Ps. LXXIV, 8) antérieurement à la captivité. Partout où se trouvait une population juive un peu nombreuse, même en pays païen, il existait de pareils lieux de culte, où l'on se rassemblait le jour du sabbat et, de plus, le lundi et le jeudi, jours de tribunal et de marché. Celui qui désirait parler, témoignait de son intention en se levant (du moins d'après notre passage ; comp. aussi Act. XIII, 16). Mais, comme tout enseignement reposait sur l'Ecriture, parler, c'était avant tout *lire*. La lecture finie, il enseignait assis (Act XIII, 16, Paul parle debout). L'ordre était maintenu par les ἀρχισυνάγωγοι ou présidents de synagogue. — Les v. 14 et 15 forment le quatrième point d'arrêt dans le tableau du développement de la personne et de l'œuvre de Jésus; comp. II, 40. 52 et III, 23.

2° V. 16-30. — Jésus n'avait pas commencé par prêcher à Nazareth. Il y avait sans doute à ses yeux, entre les habitants de cette ville et ceux du reste de la Galilée, une relation semblable à celle que nous avons remarquée entre les habitants de la Galilée et le reste du peuple juif: il savait qu'en un certain sens c'était là que l'attendaient les plus grandes difficultés, et qu'il était prudent de suspendre sa visite dans ce lieu jusqu'au moment où sa réputation, déjà établie dans tout le reste de la contrée, lui servirait d'allié pour lutter contre le préjugé résultant de ses longues et anciennes relations avec les gens de l'endroit.

V. 16-19 [1]. *La lecture.* — V. 16. Καί. «Et dans ces courses, il vint *aussi*.» Jean (II, 12) et Matthieu (IV, 13) placent

[1] V. 16. T. R. avec K L Π beaucoup de Mnn. : ναζαρετ (ς° — ρεθ avec 11 Mjj.); D: ναζαρεδ; ℵ B* Z: ναζαρα; A: ναζαρατ; Δ: ναζαραθ. — V. 17. A B L Z Syr. lisent ανοιξας, au lieu d'αναπτυξας, que lisent 16 Mjj. Mnn. It. — V. 18. Les 20 Mjj. lisent ευαγγελισασθαι au lieu d'ευαγγελιζεσθαι que T. R. lit avec quelques Mnn. seulement. — V. 19. ℵ B D L Z It. omettent les mots ιασασθαι τ. συντετρ. τ. καρδιαν que lit T. R. avec 15 Mjj. la plupart des Mnn. Syr.

à cette époque le fait de la translation du domicile de Jésus et même, selon Jean, de celui de sa mère et de ses frères, de Nazareth à Capernaüm, ce qui suppose naturellement une visite à Nazareth. D'ailleurs, Jean place à la même époque le miracle des noces de Cana. Or, Cana étant, en tout cas, à fort petite distance de Nazareth, il y eût eu affectation, de la part de Jésus, à séjourner si près de sa ville natale, sans la visiter. — Les mots: *où il avait été élevé*, motivent sa démarche. L'expression: *selon sa coutume*, ne peut s'appliquer au court temps qui s'était écoulé depuis le retour de Jésus en Galilée, à moins qu'on n'y veuille voir, avec Bleek, un indice de la date postérieure de ce fait, ce qui est possible, mais nullement nécessaire. Il s'agit plutôt du temps de son enfance et de sa jeunesse. Ce trait est en rapport étroit avec les mots: *où il avait été élevé*. La fréquentation de la synagogue a été, comme l'a bien fait ressortir Keim (p. 434), un moyen de la plus haute importance pour le développement religieux et intellectuel de Jésus. Les enfants avaient accès à ce culte dès l'âge de 5 à 6 ans; ils y étaient astreints depuis leur 13e année (Keim, p. 431). Du reste ce n'était pas uniquement au moyen de ces lectures, entendues régulièrement, plusieurs fois chaque semaine, dans la synagogue, que Jésus pouvait avoir appris à connaître si bien l'A. T. Il n'est pas douteux, comme le reconnaît Keim, qu'il ne possédât lui-même un exemplaire du livre sacré. Autrement il n'aurait pas pu lire, comme il va le faire. — La leçon reçue, *ayant déroulé*, v. 17, est préférable à la var. alex.: *ayant ouvert*. Les volumes sacrés avaient la forme de bandes rectangulaires, roulées autour d'un cylindre. Par l'expression: *il trouva*, Luc fait entendre que Jésus, se laissant guider d'en-haut, lut à l'endroit où le rouleau s'ouvrit de lui-même. On ne peut donc pas conclure, avec Bengel, de ce que ce passage est celui que les Juifs lisent actuelle-

ment, au jour des expiations, que l'on célébrât précisément cette fête ce jour-là. D'ailleurs le cycle actuel des haphtares, ou lectures prophétiques, date d'un temps postérieur.

Ce texte appartient à la seconde partie d'Esaïe (LXI, 1 et suiv.). On applique d'ordinaire cette longue prophétie suivie au retour de l'exil. Le seul terme auquel pourrait se rattacher cette explication dans notre passage, serait celui de αἰχμαλώτοις, proprement : *prisonniers de guerre*, v. 19. Mais ce mot se prend aussi dans un sens général. Saint Paul l'applique à ses compagnons d'œuvre et de captivité (Col. IV, 10). Le terme de πτωχός, *indigent*, suppose plutôt que le peuple est établi dans son pays. L'expression remarquable: *publier l'année favorable du Seigneur*, nous révèle suffisamment la vraie pensée du prophète. Il était dans la vie du peuple israélite une année de grâce, qui pouvait servir de type aux bienfaits de l'ère messianique. C'était l'année de jubilé, qui revenait tous les cinquante ans (Lévit. XXV). Par cette admirable institution, Dieu avait établi en Israël une restauration sociale périodique. L'Israélite qui s'était vendu comme esclave, rentrait en possession de sa liberté ; les familles qui avaient aliéné leur patrimoine, en recouvraient la propriété ; une large amnistie était accordée aux prisonniers pour dettes : autant de types de l'œuvre de celui qui devait rendre à l'humanité sa liberté spirituelle, l'affranchir de sa coulpe et la remettre en possession de son divin patrimoine. Jésus ne pouvait donc recevoir des mains de son Père un texte mieux approprié à la situation actuelle, à l'inauguration de son ministère messianique sur ce théâtre de sa vie précédente.

Les premiers mots : « *l'Esprit du Seigneur est sur moi*, » sont la périphrase du terme משיח, Messie (χριστός, Oint.) Jésus, en lisant ces mots, n'a pas pu ne pas les appliquer au fait tout récent de son baptême. — L'expression εἵνεκεν

οὗ ne peut signifier ici *c'est pourquoi:* « L'Esprit est sur moi ; c'est pourquoi Dieu m'a oint » ; ce serait là un contre-sens. Les LXX ont rendu par cette conjonction יען qui dans l'original signifie, comme יען אשר : *parce que,* sens que peut recevoir aussi l'expression grecque *(à cause de ce que, propterea quod).* — Au premier jour de l'année de jubilé, les prêtres parcouraient tout le pays, annonçant à son de trompette les bénédictions qu'apportait l'année qui s'ouvrait *(jubilé,* de יבל, *sonner de la trompette).* C'est à cette proclamation de grâce que font certainement allusion les mots : *annoncer de bonnes nouvelles aux pauvres* (Lév. XXV, 6. 14. 25). — Les mots : *pour guérir ceux qui ont le cœur brisé,* qu'omet le texte alex., pourraient être empruntés aux LXX ; mais, comme nous le verrons, ils forment la base presque indispensable de la parole de Jésus, v. 23. Il faut donc les maintenir. Leur omission s'explique par cette longue suite d'infinitifs. — Le terme κηρῦξαι ἄφεσιν, *publier la libération,* employé v. 19, fait également allusion à la proclamation solennelle du jubilé. Le terme ἄφεσις se retrouve presqu'à chaque verset, chez les LXX, dans l'ordonnance relative à cette fête. Bleek lui-même observe que la formule קרא דרור qui correspond à ces termes grecs, est celle qui est employée par rapport au jubilé, et cependant cela ne peut le détourner de l'application du passage au retour de la captivité! Les *prisonniers* qui recouvrent la liberté sont les malfaiteurs graciés, ainsi que les esclaves libérés au commencement de cette année de grâce. L'image des *aveugles* guéris ne convient pas, au premier coup d'œil, sans doute, à l'image du jubilé, mais encore bien moins au retour de la captivité. Si la traduction grecque était exacte, le prophète aurait certainement, dans les deux cas, dépassé l'image générale qui lui sert de point de départ. Mais le terme d'Esaïe (אסורים, proprement *liés),* désigne des cap-

tifs, non des aveugles. Il est vrai qu'en échange, l'expression פקח קוח signifie toujours l'ouverture des yeux, non celle de la prison. La solution est probablement celle-ci : les captifs sortant de leur obscur cachot sont envisagés comme des aveugles qui recouvrent la vue. — Les mots : *pour renvoyer libres les opprimés*, sont empruntés à un autre passage d'Esaïe (LVIII, 6). Probablement dans la source de Luc ce passage était déjà combiné avec le premier (comme cela arrive souvent chez Paul). Le sens figuré de τεθραυσμένοι, *transpercés,* ressort du verbe ἀποστεῖλαι, *renvoyer*. — L'*année favorable* du Seigneur est celle dans laquelle il se plaît à faire à l'humanité des faveurs extraordinaires. Plusieurs Pères ont conclu de cette expression que le ministère de Jésus n'avait pu durer qu'une seule année. C'est confondre le type et l'antitype.

V. 20-22. *La prédication.* — Le tableau de l'assemblée, v. 20, est si dramatique, qu'il paraît provenir d'un témoin oculaire. — Le sens de ἤρξατο, *il commença* (v. 21), n'est point que ce furent là les premiers mots *du discours ;* cette expression fait ressortir la solennité du moment où, au milieu du silence résultant de l'attente générale, la voix de Jésus se fit entendre. — Les derniers mots du v. signifient littéralement : « Cette parole est accomplie dans vos oreilles » ; en d'autres termes : « Cette prédication, que vous entendez présentement, est elle-même la réalisation de la prophétie. » Tel fut le thème du discours de Jésus. Luc, sans entrer dans les développements auxquels il se livra (comp. par exemple Matth. XI, 28-30), passe (v. 22) à l'impression produite. Elle était, en général, favorable. Le terme *rendaient témoignage* fait allusion aux rapports avantageux que la renommée publiait sur son compte. Ἐθαύμαζον signifie plutôt ici : *ils s'étonnaient* (Jean VII, 21 ; Marc VI, 6), que : *ils admiraient.* Autrement la transition à ce qui suit serait

trop brusque. De même le terme : *discours de la grâce*, qualifie plutôt encore le contenu de la prédication de Jésus — ces œuvres de la grâce divine auxquelles il rendait témoignage, — que l'impression ressentie par les auditeurs. Ils s'étonnaient de l'entendre décrire de la sorte les merveilles de l'amour divin. Les mots : *qui sortaient de sa bouche*, expriment l'abondance avec laquelle cette proclamation s'épanchait de son cœur.

Deux voies s'ouvraient ici pour les habitants de Nazareth : ou se livrer à l'instinct divin qui, à l'ouïe de cet appel, les conduisait à Jésus, ou donner cours au travail de l'intelligence, le laisser primer l'émotion du cœur, faire de la critique pour échapper à la foi. C'est ce dernier parti qu'ils prennent : « *Celui-ci n'est-il pas le fils de Joseph?* » Une prédication d'une portée si considérable leur paraît déplacée dans la bouche de ce jeune homme qu'ils ont suivi dès son enfance. Quel contraste entre cette question, pleine d'une froide réserve, et l'enthousiasme que Jésus trouvait partout ailleurs (glorifié *par tous*, v. 15). C'est ici, pour eux, l'un de ces moments critiques tel qu'il s'en présentera, bientôt après, un tout semblable pour les habitants de Jérusalem (Jean II, 13-22). Jésus mesure d'un coup d'œil les conséquences déplorables de la tendance qui se fait jour dans la question qui circule dans son auditoire : dès que l'impression qu'il a produite aboutit à une question de curiosité, tout est perdu ; c'est ce qu'il leur déclare.

V. 23-27 [1]. *L'entretien.* — « *Et il leur dit : Vous irez même jusqu'à m'appliquer ce proverbe : Médecin, guéris-toi toi-même ; tout ce que nous avons appris que tu as fait à*

[1] V. 23. ℵ B D L quelques Mnn. lisent εις την au lieu de εν τη. — V. 27. Les Mss. se partagent entre Σιδωνιας (alex.) et Σιδωνος (T. R., byz.). — Marcion plaçait probablement ce verset après XVII, 19.

Capernaüm, fais-le aussi ici dans ta patrie. 24 *Mais il dit: En vérité, je vous déclare que nul prophète n'est accueilli dans sa patrie.* 25 *Mais, je vous le dis en vérité: il y avait plusieurs veuves en Israël, aux jours d'Elie, quand le ciel fut fermé pendant trois ans et six mois, lorsqu'une grande famine régna sur toute la terre;* 26 *et Elie ne fut envoyé à aucune d'elles, mais bien à une femme veuve de Sarepta au pays de Sidon.* 27 *Et il y avait plusieurs lépreux en Israël, au temps d'Elysée le prophète; et aucun d'eux ne fut nettoyé, si ce n'est Naéman le Syrien.* » — Le sens de *certainement*, qu'a souvent πάντως, serait ici oiseux; il signifie plutôt *tout à fait:* « La question que vous venez de me poser, n'est qu'un premier symptôme d'incrédulité. De la surprise vous passerez à la moquerie. Vous irez ainsi jusqu'au bout de la voie sur laquelle vous venez de faire le premier pas. » — Le terme παραβολή, *parabole*, désigne tout discours figuré, soit qu'il consiste dans un récit complet, ou dans une courte sentence, telle qu'un proverbe. Jésus venait de s'attribuer, à l'occasion des paroles d'Esaïe, le rôle de restaurateur de l'humanité. Il avait décrit les différents maux dont souffraient ses auditeurs, et dirigé leurs regards sur lui comme sur le médecin envoyé pour les guérir. C'est ce que rappelle le proverbe cité. (Comp. ἰατρός, *médecin*, avec ἰάσασθαι, *guérir*, v. 18). Ainsi: « Vous aurez l'occasion — et vous en userez — de me dire: toi qui prétends tirer l'humanité de ses misères, sauve-toi des tiennes. » Mais comme, dans ce sens, ce proverbe ne paraît point se lier à la proposition suivante, plusieurs ont proposé une autre explication: « Commence, avant de vouloir sauver l'humanité, par tirer ta ville natale de son obscurité, en faisant pour elle des miracles semblables à ceux que tu dois avoir faits à Capernaüm. » Mais il est bien forcé d'expliquer le mot *toi-même*, dans le sens de *ta ville natale*. La relation du pro-

verbe avec la parole suivante s'explique, si nous y voyons l'indication du moyen par lequel Jésus pourrait prévenir le mépris dont sa personne commence à être l'objet dans sa ville natale: « Pour que nous te reconnaissions comme le Sauveur (ce qui serait le remède au rejet dont il est menacé), fais-nous, aussi ici, quelque bon miracle, tel que ceux qu'on rapporte que tu as faits à Capernaüm. » Cette parole exprime un doute ironique à l'égard des miracles qu'on lui attribuait.

Il paraît, également, d'après Matth. XIII, 58 et Marc VI, 5, que Jésus ne fit pas de miracles à Nazareth: « *Il ne put faire là aucun miracle.* » Cette impossibilité était morale, comme celle qui l'empêcha, tant d'autres fois, de répondre à une provocation semblable, par ex.: Luc XI, 16. 29; XXIII, 35. Elle provenait de la disposition même dans laquelle on lui adressait une telle demande. — L'allusion aux miracles de Capernaüm étonne, puisqu'il n'en a été raconté aucun; et les interprètes modernes trouvent en général dans cette parole la preuve du désordre chronologique qui règne ici, dans le récit de Luc. Il aurait placé cette visite beaucoup trop tôt. Cependant cette conclusion n'est pas si sûre qu'il le paraît. L'expression: *dans la force de l'Esprit* (v. 14), renfermait implicitement, comme nous l'avons vu, l'indication de faits miraculeux accomplis dans ces premiers jours, et parmi lesquels il faut ranger, sans doute, le miracle des noces de Cana (Jean II). Ce miracle fut suivi d'un séjour à Capernaüm (Jean II, 12), pendant lequel Jésus put faire quelques œuvres miraculeuses; et ce fut après cela seulement qu'il prêcha publiquement à Nazareth. Ces premiers miracles ont été effacés par les événements subséquents, comme l'aurait été celui de Cana, si Jean ne l'eût tiré de l'oubli. S'il en est ainsi, le v. 23, qui semble au premier coup d'œil ne pas s'accorder avec le récit précédent, prou-

verait donc simplement la fidélité avec laquelle Luc a conservé la teneur de ses sources. Jean (II, 22) fait de même allusion à des miracles qu'il n'a point racontés. — La préposition εἰς, devant le nom *Capernaüm,* paraît être la vraie leçon : « faits *à* et *en faveur de* Capernaüm. »

Le δέ (v. 24) indique une opposition. «Bien loin de chercher à obtenir votre foi par des coups de théâtre miraculeux, j'accepte d'avance le sort de tous les prophètes. » L'axiome rappelé ici par Jésus se retrouve dans la scène Matth. XIII et Marc VI, et, légèrement modifié, Jean IV, 44. Personne n'a plus de peine à discerner le caractère exceptionnel d'un homme extraordinaire, que ceux qui ont longtemps vécu avec lui sur le pied de la familiarité. — Le δέ (v. 25) est de nouveau adversatif : si votre incrédulité m'empêche d'être votre médecin, je n'en serai pas moins celui des autres. L'expression : *en vérité,* annonce quelque chose de grave; et il est probable que l'application que Jésus fait, dans sa pensée, de l'axiome du v. 24, dépasse de beaucoup la situation actuelle; car le rapport que Jésus signale ici entre Nazareth et Capernaüm, se reproduira bientôt en grand entre Israël et les païens. C'est cette tragique perspective qui explique le choix des deux exemples cités par Jésus. — Il parle d'une famine de trois ans et demi. Des termes de l'A. T. : *pendant ces années-ci* (1 Rois XVII, 1), et : *la troisième année* (XVIII, 1), on ne peut conclure rigoureusement qu'à une sécheresse de deux ans et demi. Mais comme ce même chiffre de *trois ans et demi* se retrouve Jacq. V, 17, il appartenait probablement à la tradition des écoles juives. On raisonnait ainsi : la famine doit avoir duré encore un certain temps après la sécheresse. On voulait aussi retrouver le chiffre qui, depuis la persécution d'Antiochus Epiphane, était devenu l'emblème des époques de calamité nationale. L'expression : *toute la terre*, désigne la

terre d'Israël avec les contrées avoisinantes connues. La leçon alex. Σιδωνίας, *le territoire de Sidon*, pourrait bien être une correction tirée des LXX. La leçon Σιδῶνος, la ville même de Sidon, fait de la capitale le centre duquel relèvent les villes d'alentour. — L'emploi, légèrement incorrect, du εἰ μή (puisque cette veuve n'est pas une des veuves d'*Israël*), s'explique par le fait que la notion générale de *veuve* est seule maintenue; de même v. 27; Matth. XII, 4; Gal. I, 19 et ailleurs.

Le second exemple (v. 27) est emprunté à 2 Rois V, 14. Le passage 2 Rois VII, 3 et d'autres prouvent combien la lèpre était répandue en Israël, à cette époque. La prophétie renfermée dans ces exemples s'accomplit encore à cette heure. Israël est privé des œuvres de grâce que le Messie opère chez les païens.

V. 28-30 [1]. *Conclusion.* — La menace renfermée dans les exemples rappelés par Jésus les exaspère : « Tu nous rejettes; nous te rejetons, » répondent-ils par le fait. Le terme ἐκβάλλειν, *jeter dehors,* indique qu'ils y mettent de la violence. — On montre, à quarante minutes de Nazareth, vers le Sud-Est, une paroi de rocher de 80 pieds, et, si l'on y ajoute une seconde pente un peu inférieure, de 300 pieds de hauteur au-dessus de la plaine d'Esdraélon. C'est là que la tradition place cette scène. Mais Robinson envisage cette tradition comme peu ancienne. Elle n'est pas conforme d'ailleurs à l'expression : *sur laquelle la ville était bâtie.* Nazareth se déploie sur le versant oriental d'une montagne, où se trouve une paroi de rocher à pic de 40 à 50 pieds de hauteur. Cette localité plus rapprochée convient mieux au texte.— Le ὥστε de la leçon alex. signifie : *de manière à pouvoir* le précipiter. C'est pour cela qu'ils prirent la peine de

[1] V. 29. ℵ B D L quelques Mnn. : ωστε au lieu d'εις το.

monter si haut. Cette leçon est bien préférable au T. R.: εἰς τό, *dans le but de*. — La délivrance de Jésus ne fut ni un miracle, ni une évasion ; il traversa le groupe de ces furieux avec une majesté qui leur imposa. L'histoire présente quelques traits semblables. N'est-il pas permis de dire avec un critique : « Voilà le miracle qu'il leur laissa, faute d'autre. »

La plupart des critiques modernes envisagent cette scène comme identique avec celle de Matth. XIII et Marc II. Ils s'appuient : 1° Sur cette expression de surprise : *N'est-ce pas ici le fils de Joseph?* ainsi que sur la citation du proverbe v. 24, qui ne peuvent s'être répétées deux fois à quelques mois de distance ; 2° Sur l'absence de miracles, commune aux deux récits ; 3° Sur la parole du v. 23, qui suppose un séjour antérieur à Capernaüm. D'autre part, les différences sont assez considérables. 1. Chez Matthieu et Marc, pas un mot de la tentative de faire mourir Jésus. Tout se passe très-paisiblement. 2. Où placer les quelques guérisons rapportées par Matthieu (v. 58) et Marc (v. 5)? Avant la prédication? Cela n'est guères compatible avec la parole mise dans la bouche des habitants de Nazareth, v. 23 (Luc). Après la prédication? Le récit de Luc ne permet pas cette supposition. 3. La place assignée à ce trait par Luc diffère entièrement de celle qu'il occupe chez Matthieu et Marc. On a expliqué de deux manières cette différence. Luc, dit-on, a voulu faire comprendre par là pourquoi Jésus, au lieu de s'établir à Nazareth, a fixé son domicile à Capernaüm (Bleek, Weizsäcker) ; ou bien il a fait de cette scène l'ouverture du ministère de Jésus, parce qu'il l'envisageait comme préfigurant le rejet des Juifs et le salut des païens, qui était le fait auquel visait tout son écrit (Holtzmann). Mais comment concilier ces explications avec l'intention d'*écrire par ordre*, si clairement déclarée dans son préambule (I, 4)? L'arrangement systématique qui se trahit à chaque instant chez Matthieu, ne ressort nulle part chez Luc. Serait-il donc impossible qu'après avoir fait cette première tentative au commencement de son ministère, Jésus soit revenu à Nazareth une seconde fois, et que cette nouvelle visite se soit terminée moins tragiquement? Comme nous l'avons vu, le v. 23 ne s'oppose pas absolument à cette supposition. Le tableau si détaillé, si dramatique, tracé par Luc, ne permet guères de douter de l'exactitude de son récit. Mais ce

qui est bien possible, c'est que quelques-uns des traits de l'une des deux visites aient été, par la tradition, appliqués à l'autre.

II. — *Séjour à Capernaüm :* v. 31-44.

Cinq sections : 1° un coup d'œil général (v. 31 et 32) ; 2° la guérison d'un démoniaque (v. 33-37) ; 3° celle de la belle-mère de Pierre (v. 38 et 39) ; 4° guérisons diverses (v. 40-42) ; 5° transition à l'évangélisation de la Galilée en général (v. 43 et 44).

1° V. 31 et 32. — Il ne s'agit pas ici de la première visite de Jésus à Capernaüm, ce qui serait contraire non seulement au v. 23, mais aussi à v. 14 et 15. Cette ville, la plus considérable de la contrée, était tout naturellement comprise dans le tableau de l'évangélisation générale, qui est renfermé dans ces versets. Le *il descendit* se rapporte à l'établissement permanent de Jésus dans cette ville, mentionné Jean II, 12 et Matth. IV, 13 (ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς K.), et par lequel Capernaüm devint *sa ville* (Matth. IX, 1). Le terme *descendre* se rapporte à la situation de Nazareth sur le plateau, comparée à celle de Capernaüm au bord de la mer. Le nom de *Capernaüm*, que l'on ne rencontre nulle part dans l'A. T., signifie soit : *bourg de Nahum* (nom faisant peut-être allusion au prophète de ce nom), soit plus probablement : *bourg de consolation.* Dans ce second cas, il rappellerait les bienfaits de la source thermale qui se trouvait près de cette ville et qui portait le même nom [1].

On admettait assez généralement, jusqu'à ces derniers temps, que l'emplacement de cette ville était celui des ruines de *Tell-Hum*, vers l'extrémité septentrionale du lac de Génézareth, à l'ouest de l'embouchure du Jourdain. M. Renan inclinait à le placer plus au sud, dans la riche plaine où est aujourd'hui le bourg de Khan-Minyeh, et dont Josèphe

[1] Jos., *Bell. jud.* III, 10, 8.

nous a laissé une belle description ; Keim s'est rangé à cette opinion et l'a appuyée sur des raisons qui paraissent décisives. Capernaüm était alors la capitale juive de la Galilée, comme Tibériade en était la capitale païenne (même rapport qu'entre Jérusalem et Césarée).

Ces v. 31 et 32 forment le cinquième point d'arrêt ou tableau général dans le récit (voir à v. 14. 15). — La forme analytique ἦν διδάσκων indique l'habitude. Dans le parallèle de Marc, l'imparf. ἐδίδασκεν met cet acte en rapport plus direct avec le fait suivant. L'*autorité* (ἐξουσία) qui caractérisait la parole de Jésus n'est point la puissance déployée dans la guérison du démoniaque. Luc se fût plutôt servi, dans ce sens, du mot δύναμις. Jésus, en enseignant, ne discutait pas sur les textes, comme les rabbins ; il posait des vérités qui se justifiaient par elles-mêmes. Il parlait non point en légiste, mais en législateur (Matth. VII, 28. 29).— Le trait suivant est une preuve de fait de la réalité de la compétence qu'il s'attribuait en enseignant de la sorte.

Il paraît [1] que c'était par notre v. 31 que Marcion commençait son évangile, en le faisant précéder de la détermination chronologique III, 1 : « La 15e année du gouvernement de Tibère, Jésus descendit dans la ville de Galilée Capernaüm. » Le régime sous-entendu de *descendit* était, selon lui : du ciel. La visite à Nazareth paraît avoir été placée dans cet évangile après les scènes suivantes. Le v. 23 semblait justifier cette transposition.

2° V. 33-37 [2]. — Faut-il envisager les possédés, dont parlent les évangiles, comme de simples malades, tout semblables à nos aliénés, mélancoliques ou épileptiques, dont l'état était attribué par la superstition juive et païenne

[1] Tertullien, *Contra Marc.* IV, 7.

[2] V. 33. ℵ B L V Z omettent λεγων. — V. 35. ℵ B D L V Z plusieurs Mnn. lisent απο au lieu de εξ.

à une influence supérieure malfaisante? Ou bien, Dieu permettait-il, à cette époque extraordinaire de l'histoire, un déploiement exceptionnel de la puissance diabolique? Ou bien enfin certains états maladifs qui existent à cette heure, et que la médecine attribue uniquement à des causes physiques et psychiques, seraient-ils dûs encore aujourd'hui à l'action de causes supérieures? Ce sont là les trois explications qui peuvent se présenter à la pensée. Plusieurs des démoniaques guéris par Jésus offrent certainement des symptômes semblables à ceux que présentent à cette heure de simples malades, par exemple, l'enfant épileptique, Luc IX, 37 et suiv., et parall. Au fond de ces états étranges, il y avait donc une réelle désorganisation physique ou physico-psychique. Les évangélistes le méconnaissent si peu qu'ils rangent constamment les démoniaques dans la catégorie des malades (v. 40 et 41), nullement dans celle des vicieux. Les possédés n'ont rien de commun avec les *enfants du diable* (Jean VIII). Néanmoins les textes en font une classe de malades à part. Sur quoi repose cette distinction? Sur ce fait capital que les simples malades sont en pleine possession de leur volonté, ainsi que de leur conscience personnelle, tandis que chez les possédés, ces facultés sont comme confisquées par une puissance étrangère avec laquelle s'identifient les malades (v. 34; VIII, 30). Comment expliquer ce symptôme exceptionnel? Josèphe, sous l'influence hellénique, pensait que les âmes des vicieux viennent après leur mort chercher un domicile chez les vivants [1]. Aux yeux du peuple, l'hôte étranger était un démon, un ange déchu. Jésus doit avoir partagé cette opinion. A la rigueur, on pourrait, il est vrai, expliquer ses entretiens avec les démoniaques par une accommodation au préjugé populaire et à leur

[1] *Bell. jud.* VII, 6, 3.

propre sentiment; mais, s'il eût lui-même pensé différemment, il eût dû le manifester dans ses entretiens intimes avec ses disciples, et chercher à les éclairer. Or, il fait précisément le contraire. Il leur donne le pouvoir d'*expulser les démons* (IX, 1) et de marcher sur *toutes les forces de l'ennemi* (X, 19). Marc IX, 29, il distingue même une certaine catégorie de démons, que l'on ne peut chasser que par la prière (et par le jeûne?). Luc XI, 21 et parall., il explique la facilité avec laquelle il chasse les démons par la victoire personnelle qu'il a remportée dès le commencement sur Satan. Il admettait donc la participation de cet être à ces états mystérieux; que s'il en est ainsi, n'est-il pas naturel de penser que celui qui exerçait sur cette classe de maladies, comme sur toutes les autres, un pouvoir si absolu, est aussi celui qui en a le mieux compris la nature, et que par conséquent sa manière de voir fait loi pour la nôtre?

Ne peut-il pas y avoir, dans l'histoire de l'humanité, des temps où Dieu permet, si l'on peut ainsi dire, l'invasion d'une puissance maligne supérieure? Gen. VI, si on ne traite pas ce récit de vaine légende, et Apoc. IX, 1 et suiv., si ce tableau n'est pas une pure rêverie, n'en offrent-ils pas des exemples? Comme Dieu a envoyé Jésus au moment de l'histoire où le mal moral et social avait atteint son point culminant, n'a-t-il point permis aussi, à cette même époque, cette manifestation extraordinaire de la puissance diabolique, afin que Jésus fût signalé, même visiblement, comme le vainqueur de l'ennemi des hommes, *le destructeur des œuvres du diable*, dans le sens moral du mot (1 Jean III, 8)? Tous les miracles de guérison n'ont-ils pas un but analogue? Ne sont-ils pas des *signes* de la guérison spirituelle de l'humanité?— On objecte le silence du quatrième évangile; mais Jean dit lui-même XX, 30. 31, *qu'il y a encore beaucoup de miracles,* et des miracles *différents* (πολλὰ

καὶ ἄλλα), qu'il ne raconte pas. — Quant à l'état actuel des choses, il pourrait différer de celui de cette époque, sans qu'il en résultât rien de contraire à la supposition précédente, non seulement parce que le temps de Jésus a pu avoir des caractères exceptionnels, mais aussi par suite de l'influence bienfaisante que l'évangile a exercée sur l'état général de l'humanité, en rendant l'homme à lui-même et en ramenant sa conscience sous l'action du Dieu saint et vrai. Mais, de plus, ne reste-t-il vraiment rien de mystérieux pour la science, dans certains cas de dérangement psychique qui se rencontrent encore maintenant, particulièrement ceux dans lesquels la volonté paraît comme liée ou paralysée par une puissance inconnue ; et après avoir déduit toutes les formes de maladies mentales qu'une analyse perspicace peut complètement expliquer par les relations du physique et du moral, un médecin impartial ne conviendra-t-il pas qu'il y a ici un reste, à l'égard duquel il faut dire : *Non liquet?*

La possession est la caricature de l'inspiration. Celle-ci, s'exerçant d'une manière conforme à la nature morale de l'homme, lui confirme à jamais la possession de son moi ; celle-là, profondément hostile à la liberté de celui qui en est l'objet, le jette dans un état de passivité maladive et vise à la confiscation de la personnalité. L'une est le chef-d'œuvre de Dieu, l'autre celui du diable.

Comment un malade de cette sorte pouvait-il être admis dans la synagogue? Peut-être sa maladie n'avait-elle pas encore éclaté comme elle le fait en cette occasion. — Luc dit littéralement : *un homme qui avait un esprit (un souffle) de démon impur*. Dans cette locution, qui ne se retrouve qu'Apoc. XVI, 14, le terme *esprit* ou *souffle* désigne l'influence, celui de *démon impur,* l'être qui en est l'auteur.— L'état de crise dans lequel tombe le malade (v. 34) provenait de l'action opposée de ces deux puissances qui entraient

en lutte, celle de l'esprit malin et celle de la personne et de la parole de Jésus. Aussitôt qu'une influence *sainte* se fait sentir dans le milieu où vit ce malheureux, la puissance *impure* qui le domine, se sent menacée dans son empire. Cette idée résulte du contraste entre l'allocution : *tu es le saint de Dieu* (v. 34), et l'épithète d'*impur* donnée à l'esprit diabolique (v. 33). L'exclamation ἔα, *ah!* (v. 34), est proprement l'impératif d'ἐάω : *laisse!* C'est un cri semblable à celui d'un malfaiteur qui, tout à coup appréhendé par un gendarme, s'écrierait : Lâche-moi ! C'est aussi ce que signifie ici la formule fréquemment employée chez les Juifs, et diversement appliquée : *Qu'y a-t-il entre nous et toi?* dont le sens est, dans ce cas : Qu'avons-nous donc à démêler ensemble? Quel mal t'avons-nous fait? Le pluriel *nous* ne s'applique pas au démon et au possédé, puisque celui-ci se confond encore avec le premier. Le démon parle au nom de tous les autres esprits de son espèce qui sont parvenus à se mettre en rapport avec un être humain. — La *perdition* qu'il redoute, c'est d'être renvoyé dans l'abîme où de tels esprits attendent le jugement (VIII, 31). Cet abîme est, sans doute, le vide d'une existence personnelle qui ne trouve de point d'appui et de source de satisfaction ni en Dieu — comme les anges fidèles — ni dans le monde des sens — comme les hommes pécheurs doués d'un corps matériel. Pour remédier à cet état de dénuement, ils s'efforcent, en s'attachant à quelqu'être humain, d'entrer en contact avec les réalités sensibles. S'ils perdent cette position, ils retombent dans l'abîme de leur impuissante subjectivité. — Le terme *saint de Dieu* exprime le caractère auquel cet être a reconnu son ennemi mortel. On ne peut s'étonner qu'un pareil hommage répugne profondément au sentiment de Jésus. Il n'y reconnaît point l'accent de la libre personnalité qui seul peut lui plaire ; et il comprend

quel parti on pourra tirer de faits pareils pour présenter son œuvre sous le jour le plus suspect (XI, 15). Il met donc immédiatement fin à cette scène par ces deux mots péremptoires (v. 35) : *silence!* et *pars*. Par le mot ἐξ αὐτοῦ, *de lui*, Jésus distingue fortement les deux êtres jusqu'ici confondus. C'est le principe de la guérison à opérer. — Une horrible convulsion signale l'affranchissement du malade. Le bourreau ne lâche pas sa proie sans lui faire subir une dernière torture. Les mots : *sans lui avoir fait aucun mal*, font dramatiquement ressortir l'impression des témoins. Ils accourent vers le malheureux, craignant de le trouver mort; et ils constatent, en le relevant, son état de parfaite conservation.

On peut se figurer l'émotion de l'assemblée en présence d'une pareille scène, dans laquelle venaient se heurter, d'une manière en quelque sorte sensible, les deux puissances qui se disputent l'empire de l'humanité. Les v. 36 et 37 décrivent cette impression. Plusieurs ont appliqué l'expression : *cette parole,* à l'ordre de Jésus, auquel le démon venait d'obéir. Mais la comparaison avec le v. 32 nous oblige à laisser au mot *parole* son sens naturel : la prédication de Jésus en général. L'*autorité* dont était revêtue sa parole (v. 32), atteignait son faîte dans l'*autorité,* manifestement accompagnée de *puissance* (δύναμις), qu'il exerçait sur les démons. Le pouvoir de la parole de Jésus est opposé aux formules et aux simagrées des exorcistes; ses guérisons différaient des leurs, comme son enseignement de celui des scribes. Dans les deux cas, il parlait en maître.

Le récit de ce miracle est omis par Matthieu. Il se trouve dans Marc, avec de légères différences (I, 23 et suiv.). Il est placé par lui, comme par Luc, à l'ouverture du séjour de Jésus à Capernaüm. Au lieu de ῥίψαν, *l'ayant jeté*, Marc dit : σπαράξαν, *l'ayant tiraillé, contracté violemment.* — Au lieu de : *Quelle est cette parole?* Marc

fait dire aux foules: *Quelle est cette doctrine nouvelle?* expression qui s'accorde avec le sens que nous avons donné à λόγος dans Luc. Le sens de l'épithète *nouvelle,* dans la bouche du peuple, pourrait se rendre par cette exclamation vulgaire: Voici du nouveau! D'après Bleek, Marc aurait emprunté son récit à Luc. Mais combien ces changements ne paraîtraient-ils pas mesquins et insignifiants? D'après Holtzmann, la source première serait le Marc primitif (A), dont notre Marc reproduirait exactement le récit, tandis que Luc le modifierait dans le but d'exalter le miracle, par ex. en changeant *l'ayant tiraillé* en *l'ayant jeté,* et en ajoutant de son chef les détails *à haute voix* et *sans lui avoir fait aucun mal.* Holtzmann se félicite, après cela, d'avoir *amené jusqu'à l'évidence* la dépendance où est Luc par rapport au Proto-Marc. Mais le terme très-simple de *parole,* qui remplace dans Luc (v. 36) l'expression emphatique de Marc: *cette doctrine nouvelle,* contredit cette explication. Et si ce miracle était dans le Marc primitif, où doit, d'après Holtzmann, avoir puisé également Matthieu, comment celui-ci peut-il omettre un fait si saillant? Cet évangéliste a trouvé *plus frappant,* répond Holtzmann, un autre exemple de guérison semblable, celle du démoniaque de Gadara; et, pour compenser l'omission de la guérison de Capernaüm, il a mis *deux* démoniaques au lieu d'un, à Gadara . . . ! La niaiserie est-elle ici à la charge de l'évangéliste ou à celle du critique?

3° V. 38 et 39 [1]. — Pierre, d'après notre récit, semblerait avoir habité Capernaüm. D'après Jean I, 45, il était originaire de Bethsaïda. Les deux endroits étaient, en tout cas, voisins et pouvaient avoir une synagogue commune, ou bien, tout en étant originaire de l'un, Pierre pouvait être domicilié dans l'autre. — Le terme πενθερά (non μητρυιᾶ), prouve que Pierre était marié; ce qui s'accorde avec 1 Cor. IX, 5. Il est possible que Jésus ait dès ce moment continué à habiter la demeure de Pierre, Matth. XVII, 24 et suiv. — Son cortége se composait, d'après Marc I, 29, non seulement de Simon et d'André, mais encore de Jacques et de Jean. Tout cela suppose, entre Jésus et ces jeunes pêcheurs,

[1] V. 38. Les Mss. se partagent entre απο et εκ.

une relation antérieure qu'explique parfaitement Jean I. Luc ne nomme pas les compagnons de Jésus. On voit seulement par les mots : *s'étant levé, elle les servit* (v. 39), qu'il n'était pas seul. — L'expression : πυρετὸς μέγας ne paraît point être employée ici dans le sens technique qu'elle a dans les anciens livres de médecine, où elle désigne une espèce particulière de fièvre. — Dans Luc, Jésus *se penche* sur la malade. C'est un moyen d'entrer en communication spirituelle avec elle ; comp. la parole de Pierre à l'impotent (Act. III, 4) : *Regarde-moi.* Dans Matthieu, il *touche* la malade de sa main. Dans Marc, il la *prend par la main* pour la faire lever. Que dire de pareilles modifications, si tous trois puisaient à la même source, ou que l'un tirât son récit de l'autre ! — Luc dit littéralement : *il tança la fièvre ;* comme s'il reconnaissait dans la maladie un principe hostile à l'homme. Cela est conforme à Jean VIII, 44, où le diable est appelé le *meurtrier de l'homme.*—C'était sans doute l'heure du repas du soir (v. 40). Le premier usage que fit la malade de ses forces recouvrées, fut de servir un repas à ses hôtes. Holtzmann pense que le plur. αὐτοῖς, « elle *les* servit », prouve que le récit de Luc dépend de celui de Marc ; car auparavant Luc n'avait parlé que de Jésus seul : *il descendit* (v. 31), *il entra* (v. 38). Mais cette preuve est insuffisante ; car, en décrivant la scène publique, Luc ne devait parler que de Jésus, qui était le personnage principal, unique ; tandis qu'en racontant la scène domestique du repas il est naturel qu'il parle des autres personnes, puisqu'elles avaient toutes le même besoin d'être servies.

Chez Luc et Marc, la position de ce récit est à peu près la même, avec cette différence que, chez le second, il suit la vocation des quatre disciples, et que chez Luc il la précède. Dans Matthieu, au contraire, il est placé beaucoup plus tard, après le sermon sur la montagne. Quant aux détails, Matthieu est presque identique à Marc. Ainsi les deux évangélistes qui concordent quant au temps

(Luc et Marc), diffèrent le plus quant aux détails, et les deux qui se rapprochent le plus par les détails (Matthieu et Marc), diffèrent considérablement quant au temps. Quel arbitraire dans l'emploi de leurs sources, s'ils en avaient de communes, ou s'ils se copiaient l'un l'autre! Luc retranche ici André, que mentionne Marc. Pourquoi cela, s'il copie le Marc primitif? Holtzmann répond: Parce qu'il n'est plus parlé de lui dans ce qui suit. Comme si, chez Marc lui-même, il en était parlé davantage dans les traits suivants!

Les miracles de Jésus.

Nous ajouterons ici quelques considérations sur les miracles de Jésus en général. Trois moyens ont été employés pour écarter le miracle de l'histoire évangélique: 1° L'explication dite *naturelle*, qui maintient la crédibilité du récit, mais qui explique les textes, de telle sorte qu'ils ne renferment plus rien d'extraordinaire. Cet essai a échoué, chacun est d'accord là-dessus aujourd'hui. La critique n'a plus recours à ce moyen que dans des cas désespérés. — 2° L'explication *mythique*, d'après laquelle les récits de miracles seraient le produit de la réminiscence de certains récits miraculeux de l'A. T. — le Messie ne pouvant faire moins que les prophètes — ou bien aussi celui de la libre invention de la conscience chrétienne. Le caractère simple, franchement historique, exempt de toute allure poétique et de toute emphase, de nos récits évangéliques, les défend contre ce soupçon. D'ailleurs ces récits de miracles sont accompagnés de certaines paroles de Jésus, qui dans ce cas n'auraient plus de sens, et dont l'authenticité ne peut être mise en doute, par ex. tout le discours Matth. XII, 26 et suiv., où Jésus réfute l'accusation que lui intentent ses adversaires de chasser les démons par le prince des démons. Sans le fait, concédé par ses adversaires, de la guérison des possédés, quel sens a ce discours? L'apostrophe qu'il adresse aux villes de Galilée, Luc X, 12-15, suppose la notoriété incontestée de ses miracles; car nous ne connaissons pas d'exégèse qui consentît à donner au terme δυνάμεις, dans ce passage, le sens purement moral que propose M. Colani[1]. — 3° L'hypothèse des miracles dits *relatifs*, d'après laquelle ces faits seraient dûs à des lois naturelles encore inconnues. C'était l'explication de

[1] Voir, sur ce sujet, le beau chapitre de Holtzmann, *Die synopt. Evangelien*, § 30: *Die synoptischen Wunderberichte*, et ma conférence sur *les Miracles de Jésus*, deuxième édition, p. 11 et suiv.

Schleiermacher; c'était encore celle de M. Renan, au temps où il disait: « Le miracle n'est que l'inexpliqué. » Elle se heurte à deux difficultés insurmontables: 1. Si l'on peut à la rigueur expliquer de la sorte certaines guérisons, on peut être parfaitement sûr qu'il ne se découvrira jamais une loi naturelle capable de produire une multiplication des pains, une résurrection de mort et surtout un fait tel que la résurrection de Jésus lui-même. Il faut donc recourir pour ces faits-là à l'un des deux premiers moyens. 2. Il faut, dans cette explication, attribuer à Jésus un miracle de science aussi inexplicable que tous les miracles de puissance.

Les légendes juives elles-mêmes rendent témoignage à la réalité des miracles de Jésus. « Le fils de Stada (sobriquet de Jésus dans le Talmud) a rapporté d'Egypte des philtres dans une ouverture qu'il avait pratiquée dans sa propre chair. » Voilà ce dont l'accuse le Talmud. Assurément, si les Juifs eussent pu nier les miracles, il eût été plus simple de le faire que de les expliquer de cette manière. Enfin, en comparant les miracles évangéliques avec ceux que lui attribuent les apocryphes, on sent toute la différence entre la tradition et la légende.

4° V. 40 et 41 [1]. — C'est ici l'un des moments où s'épanouit le plus richement la puissance miraculeuse de Jésus. Nous retrouverons quelques-uns de ces points culminants dans le cours de son ministère. Ce rhythme se reproduit aussi dans la carrière des apôtres. Pierre à Jérusalem (Act. V, 15. 16), Paul à Ephèse (XIX, 11. 12), exercent la puissance miraculeuse à un degré auquel ils ne paraissent l'avoir déployée à aucune autre époque de leur vie; c'était aussi le point culminant de leur ministère de prédication. — Le souvenir de cette soirée remarquable s'était profondément gravé dans la tradition ; car le récit s'en est conservé, à peu près identique, dans nos trois synoptiques. Les ma-

[1] V. 40. B D Q X : επιτιθεις au lieu d'επιθεις. — B D It. Syr. : εθεραπευεν au lieu d'εθεραπευσεν. — V. 41. Les Mss. se partagent entre κραυγαζοντα et κραζοντα. — T. R. lit avec 14 Mjj. presque tous les Mnn. Syr. : ο χριστος avant ο υιος του θεου, contre ℵ B C D F L R X Z It^{plerique}, qui le retranchent.

lades arrivaient en foule. L'expression : *comme le soleil se couchait*, fait ressortir ce moment comme attendu. Et il l'était, non « parce que c'était l'heure de la fraîcheur », comme plusieurs l'ont cru, mais parce que ce moment était celui de la fin du sabbat, et que porter un malade était envisagé comme un travail (Jean V, 10). La ville entière, comme dit Marc dans son style simple, naïf et un peu emphatique, était rassemblée à la porte.— Jésus, d'après Luc, employa ici le moyen de l'imposition des mains. Il ne peut avoir inventé lui-même ce trait ; et les autres ne l'eussent pas retranché s'il eût appartenu à la prétendue source commune. Luc avait donc une source particulière où se trouvait ce détail. Ce rite est le symbole d'une transmission quelconque, celle d'un don ou d'une charge (Moïse et Josué, Deut. XXXIV, 9), ou celle d'une bénédiction (les bénédictions patriarcales), ou celle d'une obligation (la transmission aux Lévites de la tâche naturelle des aînés de chaque famille), ou celle d'un fardeau, d'une coulpe (l'Israélite coupable imposant les mains à la victime), ou celle de la pleine vitalité dont on jouit soi-même (les guérisons). Ce n'est pas, sans doute, que Jésus n'eût pu guérir par la simple parole, et même par un pur acte de volonté. Mais d'abord, il y a quelque chose de profondément humain dans cet acte de poser sa main sur la tête de celui à qui l'on veut faire du bien. C'est un geste de tendresse, le signe de la transmission de force que le cœur désire. Puis ce symbole pouvait être *moralement* nécessaire. Chaque fois que Jésus se sert d'un moyen matériel pour opérer une guérison, depuis le son de sa voix dans sa simple parole jusqu'à la boue faite avec sa salive, son but est d'établir par là un lien personnel entre le malade et lui ; car il ne veut pas seulement guérir ; il cherche à convertir, à ramener à Dieu ; et cela en liant la conscience du malade à sa personne, organe de la grâce di-

vine au sein de l'humanité. C'est ce but moral qui explique aussi la diversité des moyens employés. Si c'étaient des moyens curatifs, ils ne pourraient varier beaucoup. Mais, comme ils s'adressent à l'âme du malade, Jésus les choisit de manière à agir sur elle en tenant compte de son caractère ou de sa position. Avec un sourd-muet, il mettra ses doigts dans ses oreilles; il oindra de sa salive les yeux d'un aveugle, etc. Leur guérison leur apparaît ainsi comme une émanation de sa personne et les lie à lui par un lien indissoluble. Leur vie restaurée devient une dépendance de la sienne. La répétition de l'acte de l'imposition des mains pour *chaque* malade a le même but. De la dépendance physique où le malade est ainsi placé, doit résulter, chez lui, la dépendance morale. — Il faut adopter les leçons alex. ἐπιτίθεις, *imposant*, et ἐθεράπευε, *il guérissait*. L'aor. (dans le T. R.) indique l'acte consommé, l'imparf. sa continuation indéfinie : « *Imposant* les mains à chacun, il *guérissait*, et guérissait toujours, autant qu'il en venait. »

Les démoniaques sont mentionnés au v. 41 parmi les malades, mais comme formant une catégorie à part. Cela est conforme à ce que nous avons dit de ces sortes d'état. Une désorganisation physico-psychique *ouvrait* toujours l'accès à l'influence maligne. Les mots ὁ Χριστός sont, avec raison, omis par les alex.; ils ont été tirés de la seconde partie du verset. — De ce que les foules traduisaient cette exclamation des démons : *Tu es le Fils de Dieu*, en celle-ci : *c'est le Christ*, on n'a pas le droit de conclure que ces deux titres soient identiques. Par le premier, les démons reconnaissaient le caractère divin de celui dont ils sentaient la souveraineté. Le second était la traduction de cet hommage en langue vulgaire, par les foules israélites. Le but des démons était-il de compromettre Jésus et son œuvre, soit en excitant en Israël une effervescence dangereuse, soit en établis-

sant un lien de solidarité entre Jésus et eux? Il est plus naturel de voir dans cette exclamation un hommage involontaire, anticipation de l'adoration forcée que toutes les créatures, même celles qui sont *sous la terre,* comme dit saint Paul (Phil. II, 10), rendront un jour à Jésus. Ils sont devant le représentant de celui *devant qui ils tremblent* (Jacq. II, 19). Jésus, qui avait repoussé au désert toute solidarité avec l'ennemi de Dieu, ne pouvait songer à tirer parti de cet hommage impur.

5° V. 42-44[1]. — Plus un serviteur de Dieu déploie d'activité au dehors, plus il a besoin de renouveler sa force intérieure par le recueillement. Jésus aussi était soumis à cette loi. Chaque matin il devait obtenir de nouveau ce qui lui était nécessaire pour le jour qui s'avançait; car *il vivait par le Père* (Jean VI, 57). Il était sorti, avant le jour, de la maison de Pierre où il habitait sans doute. Au lieu de : *dès que le jour fut venu*, Marc dit : *Comme il faisait encore très-obscur* (ἔννυχον λίαν). Au lieu de : *les foules le cherchaient*, Marc dit : *Simon et les autres le poursuivirent. . .*, *et lui dirent : Tous te cherchent*. Au lieu de : *Il me faut évangéliser,* Marc fait dire à Jésus : *Allons, afin que je prêche . . .*, etc. Ces nuances s'expliquent aisément, si c'est la tradition orale qui a fourni la matière de ces récits; elles deviennent puériles, s'ils sont puisés à une source commune. Holtzmann prétend que Luc généralise et obscurcit le récit du Marc primitif. Le troisième évangéliste aurait fait là, en vérité, un utile travail! Bleek ne réussit pas mieux à expliquer Marc par Luc, que Holtzmann Luc par Marc. Si Marc a entendu les narrations de Pierre, on com-

[1] V. 43. ℵ B C D L X quelques Mnn. : απεσταλην au lieu d'απεσταλμαι. — ℵ B L quelques Mnn. : επι τουτο au lieu de εις τουτο. — V. 44. ℵ B D Q : εις τας συναγωγας au lieu de εν ταις συναγωγαις. — ℵ B C L Q R plusieurs Mnn. : της Ιουδαιας au lieu de της Γαλιλαιας.

prend que son récit renferme quelques traits plus saillants que celui de Luc, et en particulier le rôle que joue Simon à la tête de ceux qui cherchent Jésus. Ces traits particuliers s'étaient effacés dans la tradition générale et manquent dans Luc. — On pourrait expliquer la parole de Jésus, v. 43, par une opposition tacite entre l'idée d'*évangéliser* et celle de guérir : « En me fixant à Capernaüm, je n'aurais bientôt plus autre chose à faire qu'à guérir, tandis que je suis aussi envoyé pour prêcher. » Mais dans ce cas le verbe εὐαγγελίσασθαι devrait commencer la phrase. L'accent est, au contraire, sur les mots : *aux autres villes*. Jésus oppose à l'idée d'un ministère stationnaire celle d'une prédication *ambulante*. Le terme εὐαγγελίζεσθαι, *annoncer une nouvelle*, est très-propre à exprimer cette idée. Le message n'est plus *nouveau*, dès que le prédicateur reste au même endroit. Mais il y a en outre, dans l'expression de Jésus, le contraste entre Capernaüm, la grande ville, à laquelle Jésus ne veut nullement borner ses soins, et les petites villes du voisinage, désignées chez Marc par le terme caractéristique de κωμοπόλεις, confiées aussi à son amour. — Il est difficile de se décider entre les deux leçons ἀπεστάλην, *j'ai été envoyé pour* . . ., et ἀπέσταλμαι, *ma mission est de* . . . La seconde paraît mieux convenir au contexte. Une variante de portée toute semblable se trouve dans la parole parallèle, Marc I, 38 (ἐξῆλθον ou ἐξελήλυθα). Le terme de Marc paraît faire allusion à l'incarnation. Celui de Luc ne se rapporte qu'à la mission divine de Jésus. — Les leçons εἰς τὰς συναγωγάς et ἐν ταῖς συναγωγαῖς, v. 44, se retrouvent Marc I, 39. La première leçon paraît plus irrégulière et par là même plus probable : Jésus *apportait* la prédication dans ces synagogues. — La leçon absurde τῆς Ἰουδαίας, qui se trouve chez les six principaux alex., devrait donner à penser à ceux qui se font en principe les partisans de ce texte.

DEUXIÈME CYCLE

V, 1-VI, 11.

Jusqu'ici Jésus a prêché, accompagné de quelques amis, mais sans avoir formé encore autour de lui un cercle de disciples permanent. Mais à mesure que son œuvre s'étend et grandit, elle prend une forme plus fixe. Le moment arrive où il s'attache, comme disciples réguliers, ceux que le Père lui a donnés. Cette phase est aussi celle où son œuvre commence à se heurter à l'état de choses établi, comme nous le verrons.

Ce cycle comprend six récits : I. La vocation des quatre premiers disciples (V, 1-11). II et III. Deux guérisons, celle du lépreux et celle du paralytique (V, 12-14 et 15-26). IV. La vocation de Lévi, avec les circonstances qui s'y rattachent (V, 27-39). V et VI. Deux conflits relatifs au sabbat (VI, 1-11).

I. — *Vocation des disciples :* V, 1-11.

Les compagnons de Jésus, dans la scène précédente, n'avaient pas encore été nommés par Luc (*ils* lui demandèrent, IV, 38 ; elle *les* servit, IV, 39). C'étaient, d'après Marc (I, 29), Pierre, André, Jacques et Jean. Nous les retrouvons précisément dans le récit suivant. Ils avaient, jusqu'à ce moment, vécu au sein de leurs familles, et continué leurs anciennes occupations. Mais cet état de choses, qui eût pu suffire pour eux-mêmes, ne répondait plus au rôle que Jésus leur destinait pour le monde entier. Ils devaient recueillir tous ses enseignements, être les témoins constants de ses œuvres, devenir surtout les objets de l'éducation morale qu'il avait à leur faire subir journellement. Pour cela il était indispensable qu'ils l'accompagnassent continuellement. En les appelant à quitter leur profession terres-

tre et en leur en assignant une toute spirituelle qui excluait la première, Jésus fondait, à proprement parler, le *ministère* chrétien. Car c'est précisément là la ligne de démarcation entre le simple chrétien et le ministre, que le premier réalise la vie de la foi sous la forme du travail de la vocation terrestre, tandis que le second, dispensé par son maître de toute profession particulière, peut se consacrer tout entier à l'œuvre spirituelle dont il le charge. Voilà la position nouvelle à laquelle Jésus élève ces quatre jeunes pêcheurs. D'un côté, c'est plus que la simple foi; de l'autre, c'est moins que l'apostolat; c'est le ministère, base générale sur laquelle s'élèvera l'apostolat.

La vocation racontée ici par Luc est certainement la même que celle que racontent, d'une manière plus abrégée, Matthieu (IV, 18-22) et Marc (I, 16-20). Car comment admettre, avec Riggenbach, que Jésus ait pu adresser deux fois aux mêmes individus ce mot : « *Je vous ferai pêcheurs d'hommes* », et que deux fois ils aient pu *tout quitter* pour le suivre? Que si chez Matthieu et Marc la pêche miraculeuse est omise, c'est que, comme nous en voyons fréquemment la preuve dans le premier, tout l'intérêt dans les récits traditionnels se concentrait sur la parole de Jésus, qui était l'âme de chaque trait. Marc a complété ces récits là où il a pu s'aider des narrations de Pierre. Mais ici, ce n'était pas le cas, parce que, comme bien des faits tendent à le prouver, Pierre évitait de se mettre lui-même en scène dans ses narrations.

V. 1-3 [1]. *La situation générale.* — Luc retrace admirablement, dans ces mots, le cadre dans lequel il faut replacer le tableau suivant. Les mots : καὶ αὐτός..., *lui aussi était là*

[1] V. 1. ℵ A B L X : και ακουειν au lieu de του ακουειν. — V. 2. B D : επλυνον au lieu de επλυναν ou απεπλυναν, que lisent tous les autres.

debout, indiquent la position incommode que lui faisait la foule rassemblée en ce lieu. — Les détails du v. 2 sont destinés à faire comprendre la demande que Jésus adresse aux pêcheurs. La pêche de nuit était terminée (v. 5). Et ils n'avaient pas l'intention d'en recommencer une autre de jour; le temps n'était pas favorable. Aussi avaient-ils nettoyé leurs filets (ἀπέπλυναν : *s'étaient mis à laver ;* c'est la vraie leçon; l'imparf. dans B D est une correction); et les bateaux étaient là tirés sur la grève (ἑστῶτα). Si les pêcheurs eussent appareillé pour pêcher, Jésus ne leur aurait pas demandé ce service. Il est vrai que Matthieu et Marc les représentent précisément occupés à jeter le filet. Mais ces deux évangélistes, omettant toute la pêche miraculeuse, nous transportent immédiatement au moment final où Jésus leur dit : « *Je vous ferai pêcheurs d'hommes.* » Du bateau, que ses amis venaient de quitter, Jésus se fait une chaire d'où il jette le filet de la Parole sur la foule qui couvre le rivage. Puis, désireux de s'attacher désormais ces jeunes croyants en vue de l'extension et de la continuation de son œuvre, il se décide à leur donner un emblème ineffaçable des magnifiques succès du ministère auquel il les appelle, et pour lequel il les invite à tout quitter. Cet emblème, pour qu'il agisse plus profondément sur leur âme, il l'emprunte à leur vocation journalière.

V. 4-10ª [1]. *La préparation.* — Dans l'impératif *avance* (v. 4), Jésus ne parle qu'à Pierre, c'est le directeur de l'embarcation, tandis que l'ordre : *jetez,* s'adresse à tous. Pierre, le chef de la pêche, sera aussi un jour le chef de la mission. — N'ayant rien pris pendant la nuit, le moment le plus favorable pour la pêche, ils avaient renoncé à pê-

[1] V. 6. ℵ B L : διερησσετο, C : διερρητο, au lieu de διερρηγνυτο (ou διερηγνυτο), que lit avec les autres T. R. — V. 8. ℵ omet κυριε. — V. 9. B D X : ων au lieu de η.

cher au milieu du jour. La réponse et l'obéissance de Pierre indiquent donc déjà une foi formée. « De mon chef, je ne jetterais pas . . ., mais sur ton ordre . . . » Il appelle Jésus ἐπιστάτης, proprement *préposé*. Ce mot se rencontre souvent dans Luc; il est plus général que ῥαββί ou διδάσκαλος; il se rapporte à une surveillance quelconque. — On pourrait ne voir, dans le prodige de la pêche, qu'un miracle de science: Jésus aurait connu surnaturellement qu'un banc considérable de poissons se trouvait en cet endroit. On a de nombreux exemples d'une pareille abondance de poissons, apparaissant d'une manière inattendue. Mais il est plus naturel de voir dans ce fait un miracle de puissance. Jésus opère ici par sa volonté ce que les circonstances physiques produisent assez fréquemment [1]. — L'imparf. *se rompait*, v. 6, indique un commencement, ou au moins un danger de rupture. L'arrivée des compagnons prévint la rupture complète. Le terme de μέτοχοι n'indique autre chose que la participation au même métier. — Dans Matthieu et Marc, Jean et Jacques raccommodaient leurs filets. Luc ne renferme rien de contraire. — Meyer trouve incompréhensible l'étonnement de Pierre (v. 8) après tous les miracles qu'il avait déjà vus. Mais chaque fois que la puissance divine vient à sortir pour nous de l'abstraction et à tomber sous nos yeux dans le domaine des faits, ne nous paraît-elle pas nouvelle? Et, comme il arrive ordinairement alors, c'est le sentiment du péché qui se réveille avant tout autre

[1] Tristram, *the natural history of the Bibel*, p. 285: « L'épaisseur des bancs de poissons dans le lac de Génézareth est presqu'incroyable, pour celui qui n'en a pas été témoin. Ils couvrent souvent un arpent et plus de la surface, et quand les poissons s'avancent lentement en masse, bondissant au-dessus de l'eau, ils sont tellement serrés les uns contre les autres qu'il semble qu'une pluie violente batte le miroir de l'eau. » — Un phénomène analogue a été observé naguères dans le lac de Constance.

chez Pierre. Ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ : « *Sors* [de la barque et éloigne-toi] *de moi.* » Pierre emploie ici l'expression plus respectueuse et religieuse de *Seigneur,* qui répond à son émotion actuelle. — Le mot ἀνήρ, *un homme,* individualise fortement l'idée de pêcheur. — Si on lit ἤ, plutôt que ὧν (alex.), il faut prendre ici le mot ἄγρα, *prise,* dans le sens passif qu'a aussi le terme français. — Le sens de κοινωνοί, *associés* (v. 10) va plus loin que celui de μέτοχοι, *compagnons* (v. 7); il s'agit d'une véritable association pour une entreprise commune.

V. 10b-11 [1]. *L'appel.* — Dans Matthieu et Marc, la vocation est adressée aux quatre disciples présents; dans Luc, elle ne l'est en termes exprès qu'à Pierre seul; mais il ressort de ce qui suit, que celle des autres disciples y était implicitement renfermée, ou que Jésus l'étendit à eux, ne fût-ce que par un geste. Cette forme est analogue à celle du : *Avance*, v. 4. Comment la critique, en face de ce passage qui met si fort en relief la personne de Pierre, peut-elle attribuer à Luc l'intention de rabaisser cet apôtre [2] ?

La forme analytique ἔσῃ ζωγρῶν, *tu seras pêchant,* fait ressortir la *permanence* de la vocation actuellement adressée; et les mots : *dès maintenant*, son caractère entièrement nouveau. — Ainsi que le pêcheur, par la supériorité de son intelligence, fait tomber le poisson dans ses piéges, ainsi le croyant, ramené à Dieu et à lui-même, est en position d'élever l'homme naturel à une vie supérieure.

Toute cette scène suppose naturellement des relations antérieures entre Jésus et ces jeunes gens (v. 5), et c'est ce qui ressort en effet

[1] V. 11. ℵ B D L : παντα au lieu d'απαντα.

[2] « Luc rabaisse Pierre, » dit M. Burnouf, d'après M. de Bunsen fils, *Revue des Deux-Mondes,* 1er décembre 1865. — Ne serait-il pas temps d'en finir avec cette critique aigre et mensongère, dont l'*Anonyme saxon* a donné l'exemple le plus saillant, et qui appartient à une phase de la science maintenant dépassée?

du récit de Luc dans lequel ce fait est placé après la guérison de la belle-mère de Pierre, à laquelle assistaient les nouveaux appelés. Il faut même remonter plus haut encore; car comment Jésus serait-il entré chez Pierre le jour du sabbat, comme il le fait IV, 38, si déjà il n'eût été assez intimément lié avec lui? Tout cela s'explique par le récit de Jean, d'après lequel Jésus avait fait connaissance avec Pierre et ses amis auprès de Jean-Baptiste (Jean I). Quant à Matthieu et Marc, leur récit a ici le caractère complètement fragmentaire que de pareils faits détachés avaient pris dans la narration traditionnelle. Du reste, chaque écrivain demeure fidèle à sa tendance: Matthieu court à la parole de Christ, qui est pour lui le tout de cette scène. Le récit de Marc, reproduisant également la forme traditionnelle, ne fait que développer un peu plus le tableau auquel appartient cette parole. Luc enrichit la tradition d'un détail important, celui de la pêche miraculeuse, emprunté à des renseignements particuliers. Son récit est si simple et si pittoresque en même temps, qu'on ne saurait en suspecter la véracité. Jean ne mentionne pas ce fait suffisamment contenu par la tradition; mais, en échange, conformément à sa méthode, il remet sous nos yeux les *premiers commencements* de la relation qui y a donné lieu. Holtzmann, fidèle à son procédé, pense que le récit de Luc est fabriqué, d'un côté, de celui de Marc et Matthieu, et de l'autre, de celui de la pêche miraculeuse racontée Jean XXI. Il serait bon de nous expliquer comment, dans ce cas, la triple réponse de Pierre: *Tu sais que je t'aime*, a été traduite par Luc en cette exclamation: *Retire-toi de moi!* N'est-il pas plus simple d'admettre que, lorsque Jésus voulut réhabiliter Pierre dans son apostolat, après le reniement, il commença par le replacer dans une situation analogue à celle dans laquelle il l'avait appelé la première fois, en face d'une nouvelle pêche miraculeuse, et que ce fut ainsi, en réveillant chez lui les fraîches impressions des premiers jours, qu'il lui rendit son ministère?

Voici donc le cours des faits: Jésus, après s'être attaché en Judée ces quelques disciples de Jean-Baptiste, les ramena avec lui en Galilée; et, comme il voulait rentrer lui-même pour quelque temps au sein de sa famille (Jean II, 1-12; Matth. IV, 13), il les renvoya aussi au sein de la leur, où ils reprirent aussitôt leurs anciennes occupations. Ainsi s'écoulèrent ces premiers temps passés à Capernaüm et dans les environs, dont parle Jean (οὐ πολλὰς ἡμέρας) et

que Luc décrit depuis IV, 14. Mais quand le moment fut venu de se rendre à Jérusalem à la fête de Pâques (Jean II, 13 et suiv.), où Jésus voulait accomplir l'acte solennel qui devait ouvrir son ministère messianique (Jean II, 13 et suiv.), il estima que c'était aussi l'heure de se les attacher tout-à-fait. Se séparant lui-même définitivement de son cercle de famille et de sa vocation première, il leur demanda le même sacrifice, auquel ils étaient suffisamment préparés par toutes leurs expériences précédentes. Aussi les trouvons-nous, dès ce moment, constamment avec lui, dans le récit de Jean (II, 17; IV, 2-8), jusqu'à ce second retour en Galilée, qui, dans les synoptiques, est fondu avec le premier.

II. — *Le lépreux :* V, 12-14.

V. 12-14 [1]. Chez Marc (I, 40), comme chez Luc, la guérison du lépreux appartient au tableau d'une course d'évangélisation. Matthieu rattache directement ce miracle au sermon sur la montagne; c'est en descendant de la colline que Jésus rencontre et guérit ce malade (VIII, 1 et suiv.). Cette dernière indication est si précise, qu'il est naturel d'accorder ici à Matthieu la préférence, plutôt que de dire, avec Holtzmann, que Matthieu a voulu remplir par là le retour de la montagne à la ville !

La lèpre était une maladie particulièrement affreuse : 1° au point de vue corporel. Une pustule blanchâtre, rongeant les chairs, envahissant membre après membre, et finissant par consumer les os eux-mêmes; une fièvre ardente, accompagnée d'insomnies et de cauchemars; enfin, l'absence presque complète d'espoir de guérison : tels étaient ses caractères physiques. C'était la mort en pleine conscience de la vie; 2° au point de vue social : par suite de la nature excessivement contagieuse de sa maladie, le lépreux était séparé de sa famille et du commerce des hommes, et n'avait de compagnie que celle d'autres malades aussi malheu-

[1] V. 13. Les Mss. se partagent entre ειπων et λεγων (alex.).

reux que lui. Aussi les lépreux vivaient-ils ordinairement en troupes, à une certaine distance des lieux habités (2 Rois VII, 3; Luc XVII, 12). On déposait leur nourriture dans des endroits convenus. Ils allaient la tête découverte, le menton enveloppé, et devaient, à l'approche des personnes qu'ils rencontraient, s'annoncer comme lépreux; 3° au point de vue religieux : le lépreux était lévitiquement souillé et par conséquent excommunié. Sa maladie paraissait un châtiment direct de Dieu. Dans les cas, excessivement rares, de guérison, il n'était réadmis dans la communauté théocratique que sur une déclaration officielle du sacrificateur et après l'offrande du sacrifice prescrit par la loi (Lév. XIII et XIV, et traité *Negaïm* dans le Talmud).

L'expression grecque est : *Et voici un homme.* Il n'y a pas même de verbe. On ne l'a pas vu venir. Il fait à tous l'effet d'une apparition. Cette forme dramatique est évidemment celle de la première évangélisation. Elle reproduit l'impression des témoins de la scène. C'était bien par une sorte de surprise qu'il était parvenu à se glisser jusques-là. — La construction du v. 12 est absolument hébraïque; le récit paraît tiré d'un document araméen. Rien de semblable chez les deux autres synoptiques. — L'impression du témoin oculaire se trahit à chaque trait. Le malade était, dit Luc, *rempli de lèpre;* c'est-à-dire que, comme il arrive quand la maladie a atteint déjà un degré avancé, son visage était saisissant par sa blancheur livide. Le malheureux cherche Jésus du regard au milieu de la foule, et *l'ayant découvert* (ἰδών) il s'élance vers lui. Le reconnaître et être à ses pieds, c'est pour lui tout un. Luc dit : *tombant sur son visage;* Marc : *s'agenouillant;* Matthieu : *il se prosterna.* Ces changements de terme ne seraient-ils pas puérils, s'il y avait copie ou source commune? Le dialogue est identique, dans les trois récits. Il s'était formulé dans la tradition d'une manière fixe,

tandis que les détails historiques se reproduisaient avec plus de liberté. — Les trois évangélistes disent *purifier*, au lieu de *guérir*, à cause de l'idée de souillure attachée à cette maladie. — Il y a dans ces mots : *si tu veux*, *tu peux*, tout ensemble une grande angoisse et une grande foi. D'autres malades avaient été guéris, — le lépreux le savait, — de là la foi. Mais il était probablement le premier malade de son espèce qui parvenait jusqu'à Jésus et réclamait son secours; de là son anxiété. Le vieux rationalisme expliquait ainsi cette demande : « Tu peux, comme Messie, me *déclarer net*, » comme si le malade, en voie de guérison naturelle, eût simplement demandé à Jésus de le dispenser d'aller se faire déclarer guéri à Jérusalem ! — Marc, qui aime à dépeindre les sentiments de Jésus, fait ressortir la pitié profonde dont il fut saisi à cette vue (σπλαγχνισθείς). Mais les trois récits se rencontrent dans un détail qui devait avoir vivement impressionné les témoins et qui, par cette raison, s'était ineffaçablement gravé dans la tradition : *Etendant la main, il le toucha.* La lèpre était tellement contagieuse, que cet acte hardi de Jésus saisit d'une vive émotion toute l'assemblée. C'est ainsi que, dans toute sa vie, Jésus a affronté le contact de notre nature souillée. — Sa réponse s'est conservée identique dans les trois récits. Mais le résultat est diversement exprimé. Matthieu dit : *sa lèpre fut nettoyée;* c'est le point de vue cérémoniel. Luc simplement : *la lèpre se retira de lui;* c'est le point de vue humain. Marc combine les deux formes. C'est ici l'un des passages sur lesquels s'appuient ceux qui font de Marc le compilateur des deux autres. Comp. Marc I, 32, avec les deux parall. Mais si Marc tenait à conserver aussi servilement les moindres expressions de ses devanciers, jusqu'au point même de les juxtaposer sans utilité, comment expliquer les modifications si graves, si profondes qu'il apporterait dans d'autres cas à

leurs récits, et les omissions de fond si considérables qu'il leur ferait à tout instant subir ! Le fait est que, dans cette guérison, il y avait deux côtés, comme dans la maladie elle-même, le côté physique et le côté religieux, et que Marc les réunit, tandis que les deux autres se les partagent.

La défense que Jésus fait au lépreux, v. 14, est reproduite sous la forme du discours indirect, tandis qu'en rapportant l'ordre qui la suit, Luc passe au discours direct. Cette forme caractérise son récit. Comme Matthieu, il omet les menaces dont Jésus, d'après Marc, accompagna cette injonction (ἐμβριμησάμενος). Quelle était la pensée de Jésus? La guérison avait été publique ; il ne pouvait empêcher que le bruit ne s'en répandît. Il est vrai ; mais il voulait faire ce qui était en son pouvoir pour en amortir l'éclat et ne pas accroître inutilement l'effervescence populaire, produite par le bruit de ses miracles. Comp. Luc VIII, 56; Matth. IX, 30; XII, 16; Marc I, 34; III, 12; V, 43; VII, 36; VIII, 26. Tous ces passages ne nous permettent pas de chercher une cause particulière à la défense qu'il fait au lépreux, telle que la crainte que les prêtres, avertis de la guérison avant son arrivée, ne se refusassent à la reconnaître, ou qu'ils déclarassent Jésus impur pour avoir touché un impur, ou que le malade dissipât les impressions sérieuses qu'il avait reçues, ou qu'il se laissât détourner de l'obligation d'offrir le sacrifice. — Jésus dit : « montre-toi *toi-même,* » parce que la personne est ici la pièce de conviction. — Dans Luc, il est dit : *selon que Moïse...;* dans Matthieu : *le don que Moïse...;* dans Marc : *les choses que Moïse....* Changements bien puérils, s'ils étaient volontaires ! — Qu'est-ce que le témoignage renfermé dans ce sacrifice, et à qui s'adresse-t-il? Selon Bleek, le mot *leur* se rapporte au peuple qui doit apprendre que chacun peut désormais renouer ses anciennes relations avec le lépreux. Mais le terme de *témoignage* n'est-il pas

trop grave pour ce sens? Gerlach rapporte le pronom *leur* aux prêtres : afin que tu sois pour eux, par ta guérison, un témoin de ma toute-puissance. Mais d'après le texte, le témoignage consiste non dans la guérison constatée, mais dans l'offrande du sacrifice. Le mot *leur* se rapporte bien aux sacrificateurs, qui sont tous renfermés collectivement dans celui qui constatera la guérison et offrira le sacrifice ; mais le témoignage paraît se rapporter à Jésus lui-même et à ses sentiments à l'égard de la loi. Dans le sermon sur la montagne, Jésus repousse l'accusation, déjà élevée alors contre lui, qu'il méprise la loi (Matth. V, 17 : « *Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi* »). C'est donc au respect de Jésus pour la législation mosaïque, que ce sacrifice doit rendre témoignage aux yeux des prêtres. Il ne dispense point arbitrairement les siens de l'accomplissement des prescriptions mosaïques. Ce mot est conforme à toute la conduite de Jésus lui-même, pendant sa carrière terrestre. Car c'est à tort qu'on l'envisage comme s'étant mis, dans certaines circonstances, au-dessus du commandement sabbatique. Il n'a jamais transgressé que les ordonnances humaines dont le pharisaïsme l'avait entouré. — On voit par ces mots remarquables que Jésus commençait à être l'objet de soupçons et d'inculpations graves à Jérusalem. Cette situation ne s'explique que par le récit du quatrième évangile, où nous voyons, dès le ch. II, Jésus exposé à l'animosité du parti régnant, et où (IV, 1) il est obligé de quitter la Judée afin de ne pas laisser s'aggraver, avant le temps, ces impressions défavorables. Au ch. V, qui décrit un nouveau séjour à Jérusalem (pour la fête de Purim), le conflit ainsi préparé éclate enfin avec violence, et Jésus est obligé de témoigner solennellement de son respect pour ce Moïse, qui sera l'accusateur des Juifs, bien plutôt que le sien (v. 45-47). Voilà le milieu dans lequel il faut placer la parole

que nous expliquons, ainsi que tous les faits qui vont suivre. Malgré la diversité apparente qui existe entre les synoptiques et Jean, il règne entre eux une analogie foncière, qui serait inexplicable, si les deux formes de narration ne reposaient pas l'une et l'autre sur la réalité historique.

Le lépreux, comme nous le lisons dans Marc, n'obéit point à l'injonction de Jésus ; et cette désobéissance contribua à augmenter encore cette affluence de malades que Jésus aurait, au contraire, voulu restreindre.

Holtzmann (p. 432) conclut des mots ἐξέβαλεν et ἐξελθών, proprement : *il le jeta dehors* et *étant sorti* (Marc I, 43-45), que d'après Marc toute cette scène a eu lieu dans une maison, et que les deux autres synopt. l'ont à tort placée en public, Luc *dans une ville*, Matthieu sur le chemin de la montagne à Capernaüm (VIII, 1), ce qui serait en contradiction avec la défense intimée au lépreux ; et il tire de là de très-grosses conséquences critiques. Mais quand il est dit dans Marc (I, 12) que l'Esprit *jette dehors* (ἐκβάλλει) Jésus au désert, cela veut-il dire : hors *d'une maison !* Et le verbe ἐξέρχεσθαι n'est-il pas fréquemment employé dans un sens large : sortir du milieu où l'on se trouve (ici : du cercle formé autour de Jésus) ? Comp. Marc VI, 34 (Matth. XIV, 14); VI, 12; Jean I, 44, etc. Un lépreux aurait difficilement pu pénétrer jusque dans une maison. Il y avait là une surprise qui ne pouvait guères avoir lieu qu'au dehors ; nous avons vu que la défense de Jésus peut fort bien s'expliquer à ce point de vue. Et les conséquences critiques de Holtzmann restent en l'air.

III. — *Le paralytique :* V, 15-26.

1° Un tableau général de l'état de l'œuvre : v. 15. 16; 2° la guérison du paralytique : v. 17-26.

1° V. 15 et 16 [1]. — A mesure que Jésus cherchait à tempérer l'effervescence causée par ses miracles, il travaillait aussi à préserver son activité de toute altération spirituelle, en consacrant une partie de son temps au recueillement

[1] V. 15. ℵ B C D L quelques Mnn. It. omettent υπ᾽ αυτου.

et à la prière. Fils de l'homme, il avait à puiser en Dieu, comme nous tous, la force qui lui était nécessaire pour ses heures d'action. Certes, de pareils traits ne sentent pas l'apothéose de Jésus et distinguent profondément le portrait évangélique de la caricature légendaire. — Ce détail si original suffirait à démontrer l'indépendance du récit de Luc, relativement à celui des autres synoptiques.

Après ce tableau général, qui est le septième, le récit recommence par un trait particulier, qui se détache, en forme d'exemple, sur le fond de la situation décrite.

2° — V. 17-19 [1]. *L'arrivée.* — La forme entièrement araméenne de ce préambule (le καί devant αὐτός, la forme καὶ ἦσαν . . . οἳ ἦσαν, et surtout l'expression ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι) prouve que le récit de Luc est emprunté à une autre source que l'un des deux autres synoptiques.

C'était ici l'un de ces moments solennels, semblables à celui de la soirée de Capernaüm (IV, 41. 42). La présence des pharisiens et des scribes de Jérusalem s'explique naturellement, si le conflit raconté Jean V avait déjà eu lieu. Les *scribes* ne formaient point un parti théologique ou politique, comme les pharisiens et les sadducéens. C'étaient les légistes de profession. On les avait joints à dessein aux pharisiens envoyés en Galilée pour surveiller Jésus (v. 21). — Le récit du premier évangile est extrêmement sommaire. Matthieu ne narre pas ; il court au but : la parole de Jésus. Marc donne les mêmes détails que Luc, mais sans qu'il y ait d'ailleurs un seul terme commun entre leurs deux récits. Chose bien étrange, s'ils travaillaient sur un texte commun, ou l'un sur celui de l'autre ! — On pouvait arriver sur le toit de la maison soit par un escalier extérieur, appliqué à la muraille, soit par la maison voisine; car les maisons

[1] V. 17. ℵ B L Z : αυτον au lieu d'αυτους. — V. 19. Tous les Mjj. retranchent δια devant ποιας.

communiquaient fréquemment par les terrasses. Strauss suppose qu'une opération comme celle d'enlever les tuiles n'aurait pu se faire sans danger pour ceux qui se trouvaient dessous ; et il en conclut que le récit n'est qu'une légende. Mais une légende eût en tout cas été inventée conformément au mode de construction adopté alors et connu de chacun. — Jésus était probablement assis dans une chambre immédiatement au-dessous de la terrasse.

V. 20 et 21 [1]. *Le scandale.* — L'expression *leur foi*, dans Luc, s'applique évidemment à la persévérance du malade et de ses porteurs, malgré les obstacles qu'ils rencontraient; chez Marc de même. Matthieu, qui n'a point mentionné ces obstacles, n'en dit pas moins exactement dans les mêmes termes que les deux autres : *Et voyant leur foi;* expression qui, chez lui, ne peut se rapporter qu'au fait tout simple de la venue du paralytique. Cette identité de formule indique nécessairement une source commune ; mais la différence du rapport de ces mots à ce qui précède, prouve que cette source ne pouvait être *écrite*. La tradition orale avait stéréotypé ces mots ; et la formule est restée invariable chez Matthieu, lors même que, par la brièveté du récit, elle se trouve détachée des circonstances auxquelles elle s'applique chez les deux autres. — Jésus ne résiste pas à un mouvement de foi. L'obéissance à son Père ne le lui permet pas. Ne dit-il pas lui-même (Jean VI, 40) : « *C'est ici la volonté de mon Père, que quiconque contemple le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle; et je le ressusciterai au dernier jour.* » Sa mission est donc de vivifier tout homme chez qui il discerne le sceau de la foi. A la vue de la confiance hardie et persévérante de ce malade, reconnaissant en lui l'un de ceux que son Père amène à lui, il lui ouvre ses bras, en lui annon-

[1] V. 20. ℵ B L X omettent αυτω après ειπεν.

çant le pardon. — Les trois allocutions diffèrent dans nos trois synoptiques : *ô homme* (Luc) ; *mon fils* (Marc) ; *prends courage, mon fils* (Matthieu). Lequel des évangélistes eût ainsi changé arbitrairement et sans but la teneur de la parole de Jésus, chez son devancier? Ἀφέωνται est une forme attique, soit pour le présent ἀφίενται, soit plutôt pour le parf. ἀφεῖνται. Il n'est pas impossible qu'en parlant ainsi à cet homme, Jésus eût l'intention de jeter le gant à ses examinateurs. Ceux-ci le relèvent. Les scribes sont placés avant les pharisiens; c'étaient les experts. Un blasphème! Pour eux quelle satisfaction! Rien ne pouvait sonner plus agréablement à leurs oreilles. Nous ne dirons pas, relativement à cette accusation, avec plusieurs exégètes orthodoxes, que, *comme Dieu*, Jésus possédait le droit de pardonner; car ce serait aller directement contre le sens de la réponse de Jésus. N'est-ce pas, en effet, *comme Fils de l'homme* que Jésus s'attribue, au v. 24, cette compétence? Mais Dieu ne peut-il donc pas déléguer son droit de grâce à un homme qui mérite sa confiance et qui devient, pour la grande œuvre du salut, son mandataire sur la terre? Voilà ce qu'est Jésus ; du moins il l'affirme (v. 24); et il n'y a plus, après cela, d'autre question que celle de savoir si cette prétention est fondée. C'est cette démonstration que Jésus a donnée par tous ses miracles antérieurs, et qu'il donne expressément encore cette fois.

V. 22-24 [1]. *Le miracle.* — L'accomplissement du miracle qui allait suivre est momentanément suspendu. Jésus comprend leur murmure sans avoir entendu leurs paroles; son intérieur est comme le miroir de celui des autres. La forme de sa réponse est si frappante, qu'elle s'était littéralement conservée dans la tradition et qu'elle a passé identi-

[1] V. 24. Les Mss. varient entre παραλελυμενω et παραλυτικω.

que dans nos trois récits. La proposition : *afin que vous sachiez*, dépend de l'ordre suivant : *je te dis* . . ., dont elle fut séparée par un intervalle solennel, intervalle que les trois narrations remplissent par la parenthèse : *il dit au paralytique*. Cette forme originale et identique chez les trois auteurs, doit reposer sur une source commune, orale ou écrite. — Il n'est pas plus aisé, sans doute, de pardonner que de guérir ; mais il l'est, en tout cas, beaucoup plus de convaincre d'imposture celui qui s'attribue à tort le pouvoir de guérir, que celui qui s'arroge faussement le droit de pardonner. La tournure qu'emploie Jésus, pour énoncer cette vérité, est ironique : « Ce sont, pensez-vous, de vains mots et même un blasphème que je prononce, quand je dis : tes péchés te sont pardonnés? Voyez donc, vous-mêmes, si ce sera aussi un vain mot que l'ordre que je vais donner. » Le miracle devient ainsi une grande et solennelle démonstration du droit de Jésus ; il est bien le *chargé de Dieu* sur la terre pour pardonner. La terre, sur laquelle le pardon est accordé, est opposée au ciel, où réside celui au nom de qui il est accordé.

Il est aujourd'hui assez généralement reconnu que le titre de *Fils de l'homme*, par lequel Jésus aimait à se désigner, n'est point seulement une allusion à la dénomination symbolique Dan. VII, mais qu'il a jailli spontanément des profondeurs de la conscience de Jésus lui-même. Comme, dans son titre de *Fils de Dieu*, Jésus a renfermé tout ce qu'il avait la certitude d'être pour Dieu, ainsi dans celui de *Fils de l'homme,* il a compris tout ce qu'il sentait être pour nous. L'expression *fils d'homme* est proprement générique, et désigne chaque représentant de la race humaine (Ps. VIII, 5 ; Ez. XXXVII, 3. 9. 11). Mais avec l'article (*le* fils de l'homme), cette dénomination indique une supériorité en dedans de l'égalité. Elle désigne Jésus, non plus seulement

comme homme, mais comme l'homme normal, le représentant parfait de la race humaine. Si ce titre fait allusion à une parole de l'A. T., ce doit être à l'antique prophétie : « *La postérité de la femme écrasera la tête du serpent.* » (Gen. III, 15). — Il y a un accent de triomphe dans les mots (v. 25) : *il prit ce sur quoi il était couché.* — L'étonnement populaire, v. 26, s'exprime différemment dans les trois récits : *nous ne vîmes jamais rien de semblable* (Marc). *Ils glorifiaient Dieu de ce qu'il avait donné un tel pouvoir aux hommes* (Matthieu). Cette expression : *aux hommes,* est très-remarquable. Matthieu ne saurait l'avoir copiée sur les deux autres, pas plus que ceux-ci l'avoir retranchée, s'ils travaillaient sur Matthieu ou sur un document commun. C'est, comme le fait voir l'emploi du mot ἐξουσία, une allusion au nom de *Fils de l'homme.* Ils ont compris que cette compétence de guérir et de pardonner, donnée à *un* homme, devient virtuellement la prérogative glorieuse de tous. — Il est remarquable que l'expression : παράδοξα, *des choses étranges*, dans Luc, se retrouve dans le rapport de Josèphe sur Jésus : « il opérait des œuvres étranges. » Par le terme *aujourd'hui,* les foules font allusion non seulement au miracle, — elles en avaient vu les jours précédents d'aussi étonnants, — mais surtout à la prérogative divine du pardon si magnifiquement démontrée par ce miracle avec lequel Jésus venait de la mettre en relation. — Les trois formules différentes par lesquelles la foule exprime sa surprise dans les trois synoptiques, ont pu se trouver réellement dans la bouche des nombreux témoins de la scène.

IV. — *La vocation de Lévi :* V, 27-39.

Ce morceau raconte : 1° la vocation de Lévi ; 2° le banquet qui suivit, avec l'entretien qui s'y rattache ; 3° un double enseignement à l'occasion d'une question sur le jeûne.

1° V. 27 et 28 [1]. *La vocation.* — Ce fait occupe une place importante dans le développement de l'œuvre de Jésus, non seulement comme complément de la vocation des premiers disciples (V, 1 et suiv.), mais surtout comme continuation de la lutte déjà engagée avec l'ancien ordre de choses.

Les *péagers* des évangiles sont ordinairement envisagés comme des *sous-percepteurs*, au service des chevaliers romains auxquels auraient été affermés, à Rome, les péages de Palestine. Wieseler, dans son récent ouvrage [2], rectifie cette opinion. Il prouve, par l'édit de César, cité dans Josèphe (*Antiq.* XIV, 10, 5), que les péages, en Judée, étaient alors remis directement aux percepteurs juifs ou païens, les péagers, sans passer par l'intermédiaire des financiers romains. Les péagers, ceux surtout qui étaient d'origine juive, comme Matthieu, étaient détestés de leurs compatriotes et méprisés plus que les païens eux-mêmes. Ils étaient excommuniés et privés du droit de prêter serment devant les autorités juives. Leur conduite, fréquemment entachée de concussion et de fraude, justifiait en général l'opprobre dont l'opinion les frappait. — Capernaüm se trouvait sur le chemin qui conduisait de Damas à la Méditerranée, et qui aboutissait à Ptolémaïs (Saint-Jean-d'Acre). C'était la grande voie commerciale venant de l'intérieur de l'Asie. Il devait donc y avoir dans cette ville un bureau de péages considérable. Ce bureau était probablement situé hors de la ville et près de la mer. Ainsi s'explique l'expression : *il sortit* (Luc); *il sortit pour aller au bord de la mer* (Marc). Chez les trois synoptiques cette vocation suit immédiatement la guérison du paralytique (Matth. IX, 9; Marc II, 13 et suiv.).

Jésus doit avoir eu quelque raison très-grave d'appeler

[1] V. 28. Les Mss. varient entre καταλιπων et καταλειπων, ainsi qu'entre απαντα et παντα, ηκολουθει et ηκολουθησεν.

[2] *Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien*, p. 78.

au nombre de ses disciples un homme de la catégorie des péagers ; car il rompait ainsi ouvertement avec toutes les convenances théocratiques. Voulait-il précisément jeter le gant aux nombreux pharisiens qui étaient venus du dehors pour l'espionner, et leur montrer combien il se mettait au-dessus de leurs jugements? Ou bien lui convenait-il de posséder parmi ses disciples un homme habitué à manier la plume? Tout cela est possible ; mais il y a quelque chose de si brusque, de si spontané et de si étrange, dans cet appel, que l'on ne peut, en tout cas, douter que Jésus ne l'ait adressé par une impulsion directe d'en-haut. Ce caractère supérieur de l'appel ne paraît pas moins dans la promptitude avec laquelle il est accepté. Entre Jésus et cet homme, il doit y avoir eu comme un coup de divine sympathie. Ainsi s'était formée la relation de Jésus avec ses premiers apôtres (Jean 1). Le nom de *Lévi* ne se retrouvant dans aucun des catalogues apostoliques, — il est impossible de l'identifier avec celui de *Lebbée,* qui a une autre étymologie et un autre sens, — on pourrait penser que ce Lévi n'a jamais figuré au rang des Douze. Mais alors, pourquoi sa vocation serait-elle si spécialement racontée? Puis l'expression : *ayant tout quitté, il le suivit* (v. 28), qui ne permet pas de penser que Lévi ait jamais repris sa profession de péager, le met sur la même ligne que les quatre plus anciens disciples (v. 11); il y a donc lieu de le chercher parmi les apôtres. Dans le catalogue du premier évangile (X, 3), l'apôtre Matthieu est désigné comme *le péager ;* et dans le même évangile (IX, 9) est racontée la vocation du péager Matthieu, avec des détails identiques à ceux de notre récit. Faut-il admettre deux vocations analogues, mais différentes? C'est ce qu'ont supposé le gnostique Héracléon et Clément d'Alexandrie. Sieffert, Ewald, etc., préfèrent admettre que notre premier évangile applique par erreur à l'apôtre et an-

cien péager Matthieu, la vocation d'un autre péager moins connu et qui se serait appelé Lévi (Marc et Luc). Cette opinion impliquerait naturellement l'inauthenticité du premier évangile. Mais ces hypothèses sont bien compliquées. N'est-il pas plus simple d'admettre que le premier nom de cet homme était *Lévi;* que Jésus, à l'occasion de cet appel, dans lequel il avait vivement senti la main de Dieu, y ajouta le surnom de *Matthieu*, *don de Dieu*, comme il avait donné à Simon, à sa première rencontre avec lui, le surnom de *Pierre* (Jean I, 43)[1]; et que Matthieu, en racontant cette histoire, aimait à se servir du nom qu'il avait reçu de Jésus à cette occasion, et qu'il portait habituellement dans l'Eglise? Ce nom fut naturellement le seul sous lequel il figura plus tard dans les listes apostoliques. Luc et Marc ont-ils ignoré l'identité de l'homme qu'ils désignent ici du nom de Lévi, avec l'apôtre? Ou bien ont-ils négligé de rappeler cette identité dans leurs listes apostoliques, soit parce qu'ils la supposaient connue, soit parce qu'ils transmettaient celles-ci telles qu'ils les trouvaient dans leurs documents? Nous l'ignorons. On est toujours plus frappé de voir combien la tradition évangélique a laissé dans l'ombre les personnages secondaires de ce grand drame, pour s'occuper exclusivement de l'acteur principal. — Ἐθεάσατο ne signifie pas seulement : *il le vit;* mais : *il arrêta ses yeux sur lui.* C'est à ce moment qu'il se passa quelque chose de particulier et d'inexplicable entre eux. — L'expression : καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον ne peut signifier : assis *dans* le bureau; il faudrait : ἐπὶ ou ἐν τῷ τελωνίῳ. Comme régime accusat. d'ἐπί, le mot *péage* pourrait signifier : assis à son *travail de péager;* mais ce sens de τελώνιον est sans exemple. La prépos. ἐπί n'aurait-elle point ici le sens dans lequel l'emploient parfois les

[1] Comp. le Ματθαῖον λεγόμενον Matth. IX, 9, avec Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος X, 2.

classiques, Hérodote, par ex., quand il dit d'Aristide que, se tenant ἐπὶ τὸ συνέδριον (*devant* le local où s'étaient réunis les chefs), il fit appeler dehors Thémistocle (VIII, 79)? Lévi aurait été *assis devant le bureau*, contemplant ce qui se passait. Comment, en effet, s'il eût été assis *dans* le bureau, son regard eût-il pu se rencontrer avec celui de Jésus? — Sans même rentrer, il le suit, abandonnant tout.

2° V. 29-32 [1]. *Le banquet.* — D'après Luc, le repas a évidemment lieu dans le domicile du péager Lévi, qui cherche par là à mettre Jésus en relation avec ses anciens amis. C'est son premier acte missionnaire. Dans Matthieu, il est dit plus vaguement : *Jésus étant assis à table dans la maison;* et Meyer prétend que cette expression ne peut désigner que la demeure de Jésus. Il se décide en faveur du récit de Matthieu. Mais : 1. Comment arrive-t-il que cette foule de péagers et de gens mal famés se trouve tout à coup à table dans la maison de Jésus? 2. Où est-il jamais parlé de la *maison de Jésus?* 3. La répétition du nom de Jésus à la fin du verset (v. 10 dans Matthieu) exclut l'idée que le complément sous-entendu de *la maison* soit *Jésus*. Quant à Marc, il n'est pas moins clair, chez lui, que le pron. αὐτοῦ, *sa* maison, se rapporte à Lévi; cela résulte : 1. de l'opposition de αὐτοῦ au αὐτόν qui précède, et 2. de la répétition du nom Ἰησοῦ dans la phrase suivante [2]. L'expression : *dans la maison,* désigne donc, chez Matthieu, la maison quelconque où le repas avait lieu, en opposition au *dehors,* où s'était passée la scène de l'appel et la prédication

[1] V. 30. Une partie des Mss. placent οι φαρισαιοι avant οι γραμματεις αυτων; T. R., avec les autres, οι γραμμ. αυτων avant οι φαρισ. — Αυτων est omis par ℵ D F X quelques Mnn. It$^{aliq.}$ — T. R. omet των avec S V Π seulement.

[2] Je suis heureux de me rencontrer ici avec Klostermann, dans sa belle et consciencieuse étude sur le second évangile : *Das Marcusevangelium,* p. 43. 44.

qui avait suivi. Comme d'ordinaire, Matthieu passe rapidement sur les circonstances extérieures du récit. Ce qui lui importe, c'est la parole de Jésus. — Le repas avait lieu sans doute au rez-de-chaussée; et l'on pouvait facilement pénétrer de la rue dans l'appartement ou la galerie où la table était dressée. Tandis que Jésus est entouré de ses nouveaux amis, ses adversaires s'attaquent aux disciples. La leçon reçue place *leurs scribes* avant *les pharisiens*. Ce sont, dans ce cas, les scribes *de l'endroit* ou ceux *de la nation*. Ces deux sens sont peu naturels; il faut donc préférer l'autre leçon : *les pharisiens et leurs scribes,* les défenseurs de l'observance stricte et les savants qui les avaient accompagnés de Jérusalem, comme experts (v. 17-21). Le *Sinaït* et quelques autres ont omis αὐτῶν, sans doute à cause de la difficulté et de l'inutilité apparente de ce pronom.

Manger en commun est, en Orient, le signe d'une intimité bien plus grande que chez nous. Jésus avait donc scandaleusement outrepassé les limites de la convenance juive, en acceptant l'hospitalité chez Matthieu et avec un tel entourage. Sa justification renferme un mélange de sérieux et d'ironie. Il semble accorder aux pharisiens qu'ils se portent bien, et il en conclut que lui, le médecin, leur est inutile; voilà l'ironie. D'autre part, il est certain que, rituellement parlant, les pharisiens sont en règle avec l'observance théocratique, et que, comme tels, ils peuvent participer à tous les moyens de grâce préparés dans l'ancienne alliance, et dont sont privés ceux qui ont rompu avec les formes théocratiques. Dans ce sens, ceux-ci sont réellement dans un état plus grave que les pharisiens, et ont un besoin plus pressant que quelqu'un s'occupe de leur salut; voilà le côté sérieux de la réponse. Cette parole ressemble à une épée à deux tranchants; avant tout elle justifie Jésus au point de vue de ses adversaires et par un raisonnement

ad hominem; mais en même temps elle est propre à soulever dans leur cœur des doutes sérieux sur la complète justesse de ce point de vue, et à leur en faire pressentir un autre, d'après lequel la différence qui les sépare des péagers, si elle reste purement extérieure, n'a pas la valeur qu'ils lui attribuent (voir à XV, 1-7). — Les mots: *à la repentance*, manquent chez Matthieu et Marc, d'après les meilleures autorités; le régime sous-entendu est dans ce cas: au règne de Dieu, au salut. Dans Luc, où ces mots sont authentiques, ils continuent parfaitement l'ironie qui forme le fond de toute cette réponse: venir appeler à la *repentance* des *justes*, ne serait-ce pas absurde? — Aux pharisiens de se demander, après cela, si, parce qu'ils sont en règle avec le temple, ils le sont aussi avec Dieu.

La discussion prend ici une nouvelle tournure; c'est un entretien portant sur l'usage du jeûne, dans l'ancien et dans le nouvel ordre de choses.

3° V. 33-39. *Enseignement sur le jeune.*

V. 33-35 [1].— Chez Luc, ce sont les mêmes interlocuteurs, en particulier les scribes, qui continuent l'entretien, et qui allèguent, en faveur de la pratique du jeûne, l'exemple des disciples de Jean et de ceux des pharisiens. Les scribes s'expriment ainsi, parce qu'eux-mêmes, comme tels, n'appartiennent point au parti pharisien. Chez Matthieu, ce sont les disciples de Jean qui, apparaissant tout à coup au milieu de cette scène, interrogent Jésus en leur nom et en celui des pharisiens. Chez Marc, enfin, ce sont les disciples de Jean et les pharisiens réunis qui posent la question. Autant

[1] V. 33. ℵ[a] (?) B L Z omettent διατι. — V. 34. ℵ* D It[plerique]: μη δυνανται οι υιοι . . . νηστευσαι (ou νηστευειν), au lieu de μη δυνασθε τους υιους . . . . ποιησαι νηστευσαι (ou νηστευειν). — V. 35. ℵ C F L M quelques Mnn. Syr. It[plerique] omettent και devant οταν. Les mêmes (sauf C L) et Δ le placent devant τοτε.

cette différence s'explique aisément dans une narration orale et chez trois écrivains qui la reproduisent, autant elle serait inconcevable dans l'hypothèse qui déduit les trois narrations d'une même source écrite, ou les explique l'une par l'autre. — Marc dit littéralement : *les disciples de Jean et les pharisiens étaient jeûnant;* et l'on peut sous-entendre : *ce jour-là*. Les dévots en Israël jeûnaient en effet deux fois par semaine (Luc XVIII, 12), le lundi et le jeudi, jours où l'on prétendait que Moïse était monté sur Sinaï (voir Meyer, à Matth. VI, 16); et ce jour-là aurait été précisément l'un de ces deux jours de la semaine. Mais l'on peut aussi expliquer : *jeûnaient habituellement.* C'étaient *des jeûneurs*, des gens dans les habitudes religieuses desquels le jeûne tenait une place importante. Il n'est pas facile de se décider entre ces deux sens ; dans le premier, la question est mieux motivée; dans le second, elle renferme contre Jésus une accusation bien plus grave, puisqu'elle se rapporte à sa conduite habituelle ; comp. VII, 34 : « Vous dites : c'est un mangeur et un buveur . . . » Le mot διατί, omis par les alex., paraît avoir été emprunté à Matthieu et à Marc.

Que les disciples de Jean fussent présents, ou non, c'est tout spécialement à leur méthode de réformation religieuse que s'applique la réponse de Jésus. Comme ils ne paraissent pas avoir nourri des dispositions bienveillantes envers Jésus (Jean III, 25. 26), il est bien possible qu'ils se fussent joints ici à ses adversaires déclarés (Matthieu). — Jésus compare à une fête de noces les jours de sa présence sur la terre. C'est sous cette image que l'A. T. avait représenté l'avénement messianique de Jéhovah. Si Jean-Baptiste avait déjà prononcé les paroles rapportées par Jean (III, 29) : « *Celui qui a l'épouse est l'époux; mais l'ami de l'époux, qui est là et qui écoute, est rempli de joie à cause de la voix de l'époux ; c'est là ma joie, qui est accomplie,* » — avec quel

à-propos Jésus n'emploie-t-il pas cette image, en répondant à ses disciples? Peut-être les pharisiens autorisaient-ils, pour les semaines de noces, une déviation à la règle du jeûne. Dans ce cas, la réponse de Jésus deviendrait plus frappante encore. Νυμφών signifie l'*appartement nuptial*, et non l'*époux* (νυμφίος), comme traduisent Martin, Ostervald, Crampon. Le vrai terme grec, pour désigner l'ami de noces aurait été παρανύμφιος; Jean dit: φίλος τοῦ νυμφίου. La locution des synopt.: *fils de la chambre nuptiale,* est hébraïque (comp. *fils* du royaume, de la sagesse, de perdition, etc). La leçon reçue: « *Pouvez-vous faire jeûner les amis de noce* (malgré la joie dont leur cœur déborde), » est bien préférable à celle du *Sinaït.* et des Codd. gréco-latins: « Peuvent-ils jeûner? » qui est moins énergique, et qui est une importation de Matthieu et Marc. Au milieu de ce banquet de péagers, le cœur de Jésus est débordant de joie; c'est son jour de noce. Mais tout à coup, son regard s'assombrit; le reflet d'une douloureuse vision passe sur son front: *Des jours viendront . . .*, dit-il d'un ton solennel. Au terme de cette semaine de noces, l'époux lui-même sera subitement frappé, retranché; alors viendra le temps du jeûne pour ceux qui se réjouissent aujourd'hui; il ne sera pas nécessaire de le leur imposer. Dans cette réponse admirable de poésie, Jésus annonce évidemment sa mort violente. L'aor. passif ἀπαρθῇ ne peut, comme le reconnaît Bleek, s'expliquer autrement. Ce verbe et ce temps indiquent un coup violent, dont le sujet du verbe sera frappé (comp. 1 Cor. V, 2). Cette parole est parallèle à celles qui se trouvent chez Jean II, 19 : «*Abattez ce temple*, » et III, 14: « Comme Moïse éleva le serpent, *c'est ainsi* qu'il faut que le Fils de l'homme *soit élevé.* » Le jeûne que Jésus oppose ici au jeûne de commande usité en Israël, n'est ni un état de douleur purement intérieur, un jeûne moral, dans les moments

de délaissement spirituel, ni, comme l'a pensé Néander, la vie de privations et de sacrifices à laquelle seront tout naturellement exposés les apôtres après le départ de leur Maître; c'est bien, d'après le contexte, un jeûne proprement dit. Le jeûne a toujours été pratiqué dans l'Eglise chrétienne en certains moments solennels; mais il est, dans ces cas-là, l'expression d'un sentiment de douleur réelle. Ces jeûnes, qui expriment l'angoisse de l'Eglise, proviennent naturellement de l'absence de son chef, et cette libre privation qui accompagne alors la prière, a pour but de provoquer plus sûrement l'assistance de Jésus, seule compensation de sa présence visible (comp. Marc IX, 29(?); Actes XIII, 2. 3; XIV, 23). — Cette parole remarquable s'était conservée avec une exactitude littérale dans la tradition; aussi la retrouvons-nous identiquement la même dans les trois synoptiques. Elle prouve que dès les premiers temps de son ministère, non seulement Jésus s'est donné pour le Messie, pour l'époux d'Israël et de l'humanité sauvée, mais qu'il a, déjà alors, connu et annoncé sa mort violente. On voit par là combien il est faux d'opposer, sur ces deux points, le quatrième évangile aux trois autres.

V. 36-39. C'est ici la seconde partie de l'entretien. Jésus s'élève de cette différence particulière, relative au jeûne, à une pensée plus haute et plus générale, celle de l'opposition absolue entre l'ancien ordre de choses au nom duquel parlent ses interlocuteurs, et l'œuvre nouvelle qu'il vient lui-même accomplir. Cette idée le ramène au point de départ de toute cette scène, l'appel du péager Lévi. Il l'exprime dans trois courtes paraboles.

V. 36 [1]. *Première parabole.* — Le T. R. dit: « Personne ne met un morceau de drap neuf à un vieil habit. » La var.

[1] V. 36. ℵ B D L X Z plusieurs Mnn. Syr. It[aliq.] omettent απο devant ιματιου. — ℵ B D L Z quelques Mnn. ajoutent σχισας devant

alex. porte : « Personne, *déchirant d'un vêtement neuf* un morceau, ne le met à un vieil habit. » Tandis que, chez Matthieu et Marc, le morceau neuf est simplement emprunté à une pièce de drap quelconque, chez Luc, d'après les deux leçons, il est taillé dans un habit tout fait; la leçon alex. ne fait qu'accentuer un peu plus cette nuance. — On peut hésiter sur le sens de σχίζει, *déchire* (alex. σχίσει, *déchirera)*, dans la seconde proposition. Ce verbe pourrait être intransitif : «Autrement le [morceau] neuf *déchire* [dans le vieux].» Ce serait la pensée de Matthieu et de Marc : « Le morceau neuf *emporte une partie du vieux,* et la déchirure en devient pire ; » mais ce sens n'est point naturel dans Luc. Le verbe σχίζειν ne peut avoir que le sens actif : « Autrement *il* [le rapiéceur] *déchire le* [vêtement] *neuf.* » Ce sens est obligé dans la leçon alex., après le partic. σχίσας, *déchirant.* Et même avec le T. R., il est seul admissible, par deux raisons : 1° Le second inconvénient : « le neuf ne cadre pas avec le vieux, » serait beaucoup trop faible pour être placé après ce dommage bien plus considérable : « le neuf déchire dans le vieux. » 2° Il y a une corrélation évidente entre les deux καί, *et . . . et . . .*, qui doit se rendre par cette périphrase : « *Non seulement* il déchire l'habit neuf; *mais encore* le neuf ne s'accorde pas avec le vieux. » De cette corrélation, il résulte que, d'après Luc, Jésus a voulu dire que les deux vêtements se trouvent endommagés du même coup ; le neuf, parce qu'il a été déchiré pour rapiécer le vieux ; le vieux, parce qu'on l'a raccommodé avec un morceau d'un drap différent, qui le dépare. Il y aurait encore une possibilité, sans doute ; ce serait de rapporter, dans la dernière proposition, l'expression : *ne pas s'accorder*, à la *nature* du drap neuf,

επιβαλλει. — ℵ B C D L X : σχισει, συμφωνησει au lieu de σχιζει, συμφωνει. — ℵ B C L X Δ ajoutent το επιβλημα devant το απο του καινου.

à sa force de résistance différente de celle du vieux drap, disproportion qui aura nécessairement pour effet un accroissement de la déchirure. Ce serait l'inconvénient signalé seul par Matthieu et Marc, qui se retrouverait ainsi dans le second indiqué chez Luc. Mais le terme συμφωνεῖν, *s'harmoniser,* ne peut se rapporter d'une manière naturelle qu'au contraste, choquant pour la vue, qui résultera de la disparate entre les deux draps. — Les futurs *déchirera, s'accordera,* de la leçon alex., peuvent se défendre, sans doute; mais ne seraient-ils point une correction provenant de l'imitation des futurs employés dans la seconde parabole (*rompra, se répandra, seront perdus,* v. 37)? S'il en était ainsi, le correcteur n'aurait pas réfléchi que, dans le cas du vin et des outres, le dommage ne se produit qu'à la longue, tandis que, dans celui du morceau de drap, il est immédiat. En résumé: chez Matthieu et Marc, un seul dommage, celui qui est apporté au vieil habit, dont la déchirure est agrandie. Chez Luc, deux dommages: l'un, portant sur l'habit neuf qui est entamé, l'autre portant, comme chez Matthieu et Marc, sur le vieil habit, mais différent pourtant de celui qu'ils signalent, car il ne s'agit ici que de la bigarrure provenant de la différence des deux draps.

Dans l'application, il est bien difficile de ne pas mettre cette image du morceau de drap neuf en rapport avec le rite du jeûne, sur lequel a roulé la première partie de l'entretien. Il y avait deux raisons pour lesquelles Jésus pouvait comparer ce rite à un morceau de drap neuf. L'une était tirée *du point de vue de ses adversaires.* Dans la loi de Moïse, il n'est fait mention nulle part de l'obligation d'un jeûne périodique et hebdomadaire. Un seul jeûne est ordonné; il est annuel: c'est celui du jour des expiations. L'observance que les adversaires de Jésus semblaient vouloir lui imposer par leur question (v. 33) était d'origine ré-

cente, une de ces inventions pharisaïques, telles que les 613 préceptes sabbatiques, que les Juifs appelaient une *haie autour de la loi,* mais que Jésus qualifie de *traditions humaines*, de *commandements d'homme* (Matth. XV, 3. 9). Par ces additions, ils cherchaient à compléter, à perfectionner et à maintenir le vieux régime légal qui s'en allait, comme un homme qui chercherait à rapiécer le vieil habit usé, qu'il n'a pas les moyens de remplacer. Mais, — et la forme de Luc ne laisse aucun doute à cet égard, — il est certain que Jésus applique aussi au jeûne l'image d'un morceau de drap neuf *à son propre point de vue.* Il vient de parler du jeûne véritable, de celui qui se célèbrera dans sa communauté religieuse une fois fondée (v. 34); et il l'a représenté comme devant être, non une pratique imposée, mais un acte émanant spontanément de la disposition intérieure, un élément intégrant et inséparable de toute la nouvelle forme de vie religieuse qu'il inaugurera pour l'humanité. Par conséquent, imposer le jeûne à ses disciples en ce moment-ci, ce serait arracher un morceau, non seulement d'une pièce de drap neuf, mais d'un *vêtement* neuf tout préparé. — Que représente le vieil habit? Néander applique cette image à la vieille nature humaine irrégénérée, qu'il ne faut pas vouloir transformer par des pratiques imposées du dehors, telles que le jeûne et les actes de dévotion forcés. Mais un vieux vêtement ne peut représenter que ce qui a eu pendant un certain temps son utilité. Ce n'est pas le cas du cœur irrégénéré. Puis notre nature morale ne serait guères comparable à un vêtement; car elle est l'homme lui-même[1]. Cette image, dans le contexte, ne peut désigner que le régime légal, jadis utile, nécessaire même, comme institution pédagogique, mais aujourd'hui *vieilli et usé* (παλαιούμενον καὶ γηράσκον Hébr. VIII, 13), que les adversaires de Jésus

[1] Eph. IV, 22. 24 est une métaphore, non une parabole.

veulent néanmoins à tout prix maintenir, et qu'ils s'efforcent, dans ce but, de compléter et d'affermir par toute sorte de pratiques. Jésus ne se laissera pas entraîner à cette méthode. Il a autre chose à faire que de réparer ce vieux système. *Opus majus !* Il en apporte, lui, un nouveau. Il n'est pas un raccommodeur, comme les pharisiens, ni un réformateur, comme Jean-Baptiste. Il vient créer à neuf, et de toutes pièces. Entrer dans la pensée de ceux qui le critiquent (v. 33), ce serait compromettre sa propre œuvre pour ne pas sauver l'ancienne. Imposer le jeûne à ses disciples, tandis que les conditions morales de cet acte n'existent pas encore chez eux, ce serait rompre l'unité de la nouvelle vie dont le jeûne véritable doit un jour faire partie, arracher un morceau du vêtement neuf qu'il apporte. Et à quoi bon? Cet élément de la vie nouvelle, introduit dans ce système légal, n'y apporterait qu'une choquante bigarrure. Et même la moindre parcelle de liberté évangélique, introduite dans l'observance légale, la ferait tomber en dissolution. Non ! plutôt garder le vieil habit tel quel, jusqu'à ce que le moment soit venu d'y substituer le nouveau, que de vouloir le raccommoder avec des lambeaux de celui-ci ! Comme dit Lange (*Leben Jesu,* II, p. 680): « L'œuvre de Jésus est trop bonne pour l'employer à parer le vieux vêtement du judaïsme pharisaïque. Ce serait en faire un orgueilleux habit de mendiant. »

Quel sentiment de sa mission ne s'exprime pas dans cette parole de Jésus ! Quelle conception élevée de l'œuvre qu'il vient accomplir dans l'humanité ! A quelle distance ne voit-il pas au-dessous de lui, non seulement les pharisiens, mais Jean lui-même, dont les disciples sont là, devant lui; Jean, le plus grand représentant de l'ancienne alliance, le plus grand de tous ceux qui sont nés de femme ! Et tout cela est exprimé sous la forme la plus simple, faut-il dire : la plus

vulgaire, et jeté comme en se jouant ! Il parle en être à qui rien n'est naturel comme le sublime. Tout ce qu'on a appelé le *système de Paul*, ce que l'apôtre nomme lui-même *son évangile*, l'antithèse tranchée des deux alliances, l'exclusion mutuelle du régime de la loi et de celui de la grâce, de *la vieillesse de la lettre* et de *la nouveauté de l'Esprit* (Rom. VII, 6), cet inflexible dilemme: *Si c'est par grâce, ce n'est pas par œuvres; si c'est par œuvres, ce n'est pas par grâce* (Rom. XI, 6), qui fait le fond des épîtres aux Romains et aux Galates, — tout cela est là sous cette humble image d'un vêtement rapiécé avec un morceau de drap ou de vêtement neuf! Qu'on dise, après cela, que c'est Paul qui est le vrai inventeur du spiritualisme chrétien, et qu'on essaie de substituer le disciple au Maître! Qu'on ose prétendre que Jésus n'était pas conscient, dès le commencement de son œuvre, de son rôle messianique, et du sens dans lequel il devait le réaliser! Qu'on soutienne enfin que les Douze, à la tradition desquels est due la conservation de cette parabole, n'étaient que d'étroits judéo-chrétiens, entichés de leur loi, aussi bien que les ultras du parti ! Mais s'ils ont entrevu seulement le sens de cette parole, ils n'ont pu jouer le rôle qu'on leur prête. Et s'ils ne l'ont pas comprise, comment l'ont-ils jugée digne d'être transmise à l'Eglise, lorsqu'ils la nourrissaient du lait des enseignements de Jésus?

Souvent, après avoir présenté une idée au moyen d'une parabole, Jésus, sentant qu'il manquait quelque chose à l'image employée, pour la représenter tout entière, ajoutait immédiatement une seconde parabole, destinée à mettre en relief un autre aspect de la même idée. Ainsi se forment ce qu'on peut appeler les *paires de paraboles*, que l'on rencontre assez souvent dans les évangiles (le grain de senevé et le levain; le trésor et la perle; le constructeur et le guerrier imprudents; le semeur et l'ivraie). C'est par la même

méthode que Jésus ajoute ici à la parabole du morceau de drap celle des outres.

V. 37-38 [1]. *La seconde parabole.* — L'image est empruntée à l'usage oriental de conserver les liquides dans des outres faites, en général, de peau de chèvre. « Personne, dit M. Pierotti, ne voyage en Palestine sans avoir dans ses bagages une outre remplie d'eau. Ces outres conservent l'eau à boire, sans lui donner un mauvais goût, et aussi le vin, l'huile, le miel et le lait [2]. » Il y a évidemment un progrès dans cette parabole sur la précédente, comme cela arrive toujours dans les cas de *paraboles doubles*. Cette différence de sens, méconnue par Néander et la plupart des interprètes, ressort surtout de deux traits : 1. l'opposition entre *l'unité* du vêtement dans la première et la *pluralité* des outres dans la seconde ; 2. le fait que, le vin nouveau répondant à l'habit neuf, les outres neuves doivent représenter une idée différente et toute nouvelle. Et en effet, Jésus n'oppose plus ici le *principe* évangélique au *principe* légal, mais les *représentants* de l'un à ceux de l'autre. On élevait deux griefs contre Jésus : 1. la négligence des formes légales ; c'est à cette accusation qu'il vient de répondre ; 2. le mépris pour les représentants de la légalité et la sympathie pour ceux qui avaient rompu avec la discipline théocratique. C'est à ce second reproche qu'il répond maintenant. Rien de plus simple que notre parabole à ce point de vue. Le vin nouveau représente ce spiritualisme vivant et sain, qui coule à pleins bords dans l'enseignement de Jésus, et qui doit raviver bientôt l'humanité. Et qui donc choisira-t-il en Israël pour en faire les dépositaires de ce principe nouveau ? Les vieux

[1] V. 38. ℵ B L quelques Mnn. omettent les mots και αμφοτεροι συντηρουνται.

[2] *Macpéla*, p. 78. L'auteur décrit en détail la manière dont se fabriquent ces outres.

praticiens de l'observance légale, ces pharisiens gorgés du sentiment de leur propre mérite? Des rabbins roués à la discussion des textes, ces scribes saturés de leur propre science? Mais que ferait-il de ces gens-là? Ils n'ont rien à apprendre, comme rien à recevoir de lui. S'il les associait à son œuvre, ils ne pourraient que la falsifier, en y mêlant les vieux préjugés dont ils sont imbus; ou bien, s'ils consentaient un instant à ouvrir leur cœur à la haute pensée de Jésus, elle mettrait aussitôt en désarroi toute leur conception religieuse, et ferait sauter en éclat leur dévotion routinière, comme un vin nouveau, qui fermente, fait éclater une outre de cuir usée. Où choisira-t-il donc ses futurs organes? Chez ceux qui n'ont ni propre mérite, ni faux savoir à lui apporter. Il lui faut des natures fraîches, des âmes dont tout le mérite consiste dans leur absolue réceptivité, des hommes nouveaux, dans le sens de l'*homo novus* chez les Romains, des cœurs ressemblant à des tables rases, sur lesquelles sa main puisse écrire les caractères de la vérité divine sans y rencontrer les vieilles traces d'un faux savoir humain. « O Dieu, je te rends grâces de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées à ces petits enfants » (Luc X, 31). Ces enfants-là sauveront la vérité, et elle les sauvera; c'est ce qu'expriment ces derniers mots : « *et les deux*, le vin et les outres, *se conservent.* » Ces mots sont omis dans Luc par quelques alex. Ils sont suspects d'avoir été ajoutés d'après Matthieu, où ils ne manquent dans aucun document; il est moins probable que, comme le suppose Meyer, ils aient été supprimés d'après Marc.

On a trouvé dans les vieilles outres l'image de la nature irrégénérée de l'homme, et dans les outres neuves, celle des cœurs renouvelés par l'Evangile. Mais Jésus n'aurait pas représenté comme un effet à redouter la destruction de la

vieille nature corrompue, par l'Esprit nouveau qu'il apporte ; et comment aurait-il comparé les cœurs nouveaux, qui sont l'*œuvre* de cet Esprit, à des outres, dont l'existence *précède* celle du vin, ou en est, du moins, complètement indépendante? Lange trouve dans les vieilles outres une image des formes légales, et dans les outres neuves celle des nouvelles formes évangéliques. Mais les institutions chrétiennes sont une émanation de l'esprit chrétien, comme Jésus vient de le faire voir pour le jeûne, tandis que les outres existent en dehors et indépendamment du vin dont on les remplit. Ces interprétations viennent de ce que l'on n'a pas compris que Jésus revient ici au fait qui était la première cause du mécontentement de ses adversaires et qui avait été le point de départ de toute cette scène, l'appel du péager Lévi. C'est cet acte hardi qu'il justifie dans la seconde parabole, après avoir établi, dans la première, le principe sur lequel il repose. Du renouvellement du système résulte celui des personnes. Bientôt cette même vérité trouvera son application, sur une plus grande échelle, lorsque, par les travaux de saint Paul, l'évangélisation passera des Juifs aux Gentils.

V. 39 [1]. *La troisième parabole.* — Jésus veut prévenir maintenant les conséquences fâcheuses que pourrait avoir dans la pratique l'opposition tranchée qu'il venait d'établir d'abord entre le système légal et le système évangélique (première parabole), puis entre les représentants de l'un et ceux de l'autre (seconde parabole). Les organes du nouveau principe doivent user de ménagements envers ceux qui le combattent. Ils doivent se rappeler qu'on ne passe pas facilement d'un système avec lequel on s'est identifié dès l'en-

[1] D $It^{plerique}$ et probablement Eusèbe omettent ce verset. — ℵ B C L omettent ευθεως. — ℵ B L deux Mnn. Syr^{sch} : χρηστος au lieu de χρηστοτερος.

fance, à un principe de vie tout nouveau. Ils doivent donc laisser à de tels hommes le temps de se familiariser peu à peu avec ce principe nouveau qu'on leur présente, et s'ils ne se rendent pas au premier appel, comme le péager Lévi, ne pas leur tourner le dos pour cela. La conversion d'un péager peut être soudaine comme l'éclair, mais celle d'un scrupuleux observateur de la loi sera, dans la règle, une œuvre de longue haleine. L'image est, comme celle de la précédente parabole, tirée de la situation présente ; on converse après le repas. Le vin, dans les outres, circule parmi les convives. De l'image du vin, Jésus passe aisément à celle qu'il va tirer des gens qui le boivent. La vivacité un peu acerbe du vin nouveau, quelque supérieur, en qualité, qu'il puisse être au vin vieux, répugne toujours un peu au palais de celui qui est habitué à un vin dont les années ont adouci l'âpreté première. Tout de même ceux qui se sont reposés de tout temps sur la routine de l'observance légale, s'effraient au premier abord, — et Jésus le comprend fort bien, — en face du principe de la pure spiritualité. C'est bien à tort que les alex. retranchent ici le mot εὐθέως, *aussitôt*, au premier moment. Dans cet adverbe s'exprime proprement l'idée de la parabole. Cette première impression d'antipathie qu'ils éprouvent ne sera peut-être pas la dernière. Avec de tels gens, il faut savoir attendre. — Il y a une légère ironie dans ces mots : *car il dit.* « Quand on essaie d'évangéliser ces vieux routiniers de la loi, immédiatement *ils vous répondent*.... » — Si on lit avec les alex. le positif χρηστός : « le vieux est *doux,* » la répugnance pour le vin nouveau est plus fortement accentuée que si on lit, avec le T. R., le comparatif : χρηστότερος, *plus doux;* car il faut, dans le premier cas, sous-entendre, comme antithèse : « Le nouveau n'est pas doux *du tout.* » Vu l'idée de comparaison qui règne dans toute la phrase, il est plus probable que les copistes auront

transformé le positif en comparatif que l'inverse. La leçon alex. serait donc préférable.

Comme la doctrine de Paul repose sur la première parabole, l'extension de son évangélisation aux Gentils sur la seconde, ainsi la troisième pose le principe de sa *méthode*, de la manière dont il pratiquait son œuvre auprès de ses propres compatriotes: se faire *tout à tous*, s'assujettir à la loi, avec les serviteurs de la loi (1 Cor. IX, 19. 20). Quelle douceur, quelle condescendance, quelle charité, pour le fond, dans cette parole! Quelle aménité, quelle grâce, quel à-propos dans la forme! Zeller voudrait nous persuader (*Apostelgesch.*, p. 15), que c'est Luc qui a inventé cette dernière parabole et qui l'a ajoutée de son chef, afin d'atténuer l'antinomisme tranchant des deux précédentes, et de rendre ainsi le paulinisme régnant dans son écrit plus acceptable aux lecteurs judéo-chrétiens. Mais comment ne voit-il pas qu'en disant cela il se bat de ses propres mains? Si les deux premières paraboles sont réellement antinomiennes à ce point que le disciple de Paul, Luc, n'ait pas cru pouvoir se dispenser d'en atténuer le sens par un correctif de son invention, comment se fait-il que les deux autres synoptiques, ces évangiles foncièrement judéo-chrétiens, aient transmis à l'Eglise ces deux premières paraboles, et cela sans le moindre adoucissement? Les esclaves de la loi étaient-ils donc plus favorables à l'antinomisme que les disciples même de Paul! A force de clairvoyance, parfois la critique ne voit plus clair. Que si l'ultra-paulinien Marcion a omis cette dernière petite parabole, il n'y a rien là d'étonnant; cela prouve seulement qu'il l'avait fort bien comprise, car elle condamnait son système. Il serait absurde de tirer de là la moindre conséquence critique. Le retranchement de ce verset dans D et quelques versions, peut s'expliquer par son omission dans les deux autres synoptiques.

L'indépendance du texte de Luc et l'originalité de ses sources ressortent manifestement de tout ce passage. La différence que nous avons constatée dans la teneur de la première parabole, différence qui est toute en faveur de Luc, et surtout l'addition de la troisième similitude, qui clôt si admirablement cet entretien, attestent l'excellence du document où il a puisé ce morceau. Quant aux autres, ils ne se sont pas plus servis de Luc que Luc ne s'est servi d'eux; auraient-ils changé et gâté son récit, comme à plaisir, et l'auraient-ils en particulier rendu plus antinomien qu'il ne l'était?

V. — *Scène de sabbat :* VI, 1-5.

Les deux scènes sabbatiques qui suivent, provoquent l'explosion violente du conflit, qui, comme nous l'avons vu, se préparait dès longtemps, entre Jésus et ses adversaires. Les symptômes de cette hostilité, que nous avons déjà observés, sont les suivants : V, 14 *(pour leur servir de témoignage)* ; V, 21 *(il blasphème)* ; V, 30-33 (les reproches compris dans les deux questions.) Le mépris apparent de Jésus pour l'ordonnance sabbatique fait enfin éclater cette irritation latente. Il est remarquable que ce soit précisément la question du sabbat qui, d'après Jean (V et IX), ait amené, en Judée aussi, la rupture entre Jésus et le parti régnant. N'y a-t-il pas dans ce profond parallélisme moral quelque chose qui fait plus que compenser les différences extérieures entre la tradition synoptique et celle de Jean ?

Les deux récits suivants sont réunis dans les trois synoptiques. Dans Marc (II, 23 ; III, 6), ils se rattachent, comme dans Luc, à la vocation de Lévi ; ils sont placés à une époque plus tardive dans Matthieu (XII, 1-14). Probablement, ils formaient l'un des cycles de la narration orale.

V. 1-5 [1]. Le terme *second-premier* est omis par les alex. Mais cette omission est condamnée par Tischendorf lui-même. Matthieu et Marc n'offrent rien de semblable, et on ne savait quel sens donner à ce mot, qui ne se retrouve nulle part, dans toute la littérature sacrée et profane. Il en existe une dixaine d'explications. Chrysostome supposa que, lorsque deux jours fériés et sabbatiques se suivaient, le pre-

[1] V. 1. ℵ B L quelques Mnn. Syr^{sch} It$^{aliq.}$ omettent δευτεροπρωτω. — V. 2. ℵ B C L X quelques Mnn. omettent αυτοις. — V. 3. ℵ B D L X Syr. omettent οντες. — V. 4. ℵ D K Π quelques Mnn. omettent ελαβε και. B C L X lisent λαβων. — V. 5. D place ce verset après v. 10. Voir à v. 5 (fin).

mier recevait le nom de *second-premier :* le premier des deux. Ce sens est peu vraisemblable. — Wetstein et Storr admettent que l'on appelait premier, second, troisième, etc., les premiers sabbats du premier, second, troisième, etc., mois de l'année ; le sabbat second-premier serait donc le *premier* sabbat du *second* mois. Ce sens est moins forcé. — Scaliger pensa que, comme l'on comptait sept sabbats depuis le 16 nisan (lendemain de la Pâque) jusqu'à la Pentecôte (50e jour depuis la Pâque), le sabbat second-premier désignait le premier de ces sept sabbats : le *premier* sabbat après le *second* jour de la Pâque. Cette explication, admise par de Wette, Néander et d'autres modernes, convient bien à la saison où doit s'être passée la scène suivante. Mais ce sens n'est pas très-naturel. — Wieseler suppose que l'on appelait sabbat premier, second, troisième, les premiers sabbats de chacune des sept années qui formaient le cycle sabbatique ; le sabbat second-premier désignerait ainsi le *premier* sabbat de la *seconde* année du cycle. Cette explication a été accueillie favorablement par l'exégèse moderne. — Elle nous paraît cependant moins vraisemblable que celle qu'a présentée, pour la première fois, Louis Cappel : l'année civile israélite commençant en automne, au mois de tischri (mi-septembre à mi-octobre environ), et l'année ecclésiastique au mois de nisan (mi-mars à mi-avril environ), il y avait ainsi chaque année deux premiers sabbats : l'un, au commencement de l'année civile ; son nom aurait été : *premier-premier ;* l'autre, au commencement de l'année religieuse, appelé *second-premier*. La forme du terme grec est très-favorable à cette explication, simple en elle-même. *Second-premier* signifie naturellement un *premier* doublé ou *bissé.*

Bleek, peu satisfait de ces diverses explications, admet une interpolation. Mais pourquoi aurait-elle eu lieu dans

Luc, plutôt que dans Matthieu et Marc? Meyer pense qu'un copiste aura écrit en marge πρώτῳ, *premier*, par opposition à ἑτέρῳ, l'*autre* (sabbat) v. 6; que le copiste suivant, voulant, en raison du sabbat déjà nommé (IV, 31), corriger cette glose, aura écrit δευτέρῳ, *second*, au lieu de πρώτῳ, *premier*, et qu'enfin de ces deux gloses réunies sera provenu le mot *second-premier*, qui a fait invasion dans le texte. Quel tissu d'invraisemblances! Holtzmann pense que Luc avait écrit πρώτῳ (*le premier*, en comptant depuis le voyage rapporté IV, 44), et, qu'en raison de IV, 31, un correcteur anxieux aura ajouté *le second;* d'où notre leçon. Mais l'intervalle qui sépare notre récit de IV, 44 n'est-il pas trop considérable pour que Luc eût employé le mot *premier* en rapport avec ce voyage? Et dans quel but aurait-il fait ressortir si particulièrement cette qualité de premier? Enfin comment la glose de ce copiste aurait-elle fait invasion dans un si grand nombre de documents? Weizsäcker (*Unters.* p. 59) oppose les deux premiers sabbats mentionnés IV, 16. 33 aux deux mentionnés ici (v. 1. 6) et pense que le nom *second-premier* s'explique, parce que c'est ici le *premier* du *second* groupe. Comment est-il possible d'attribuer de pareilles niaiseries à un historien sérieux! Ce terme étrange ne peut avoir été inventé par Luc; il n'a pas été non plus introduit accidentellement par les copistes. Emprunté aux subtilités du calendrier juif et maintenu par Luc pour conserver à la narration son caractère primitif, il reste là comme un témoin de l'originalité absolue et de l'antiquité de ses sources. Cette désignation si spéciale du sabbat où ce fait a eu lieu ne peut provenir que du récit d'un narrateur très-rapproché de la scène.

De l'expression de Marc παραπορεύεσθαι, *passer à côté*, il semblerait résulter que Jésus passait *le long*, et non, comme dit Luc, *au travers* du champ (διαπορεύεσθαι). Mais comme

Marc ajoute : *à travers les blés,* il se représente évidemment deux champs adjacents, séparés par un sentier. — L'acte des disciples était expressément autorisé par la loi (Deut. XXIII, 25). Mais cela se passait le jour du sabbat ; voilà le grief. Arracher, froisser les épis, c'était moissonner, moudre, travailler ! C'était une infraction aux 39 articles généraux dont se composait le code sabbatique des pharisiens. Ψώχοντες, *froissant,* à la fin de la phrase : c'est le travail ! — Meyer, partant du texte de Marc, ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες, prétend que les disciples ne pensaient point à manger, mais voulaient uniquement se frayer un passage *(faire le chemin)* en arrachant les épis. Il s'appuie sur ce que, dans le sens ordinaire, il eût fallu le moyen ποιεῖσθαι et non l'actif ποιεῖν. Il conclut de là que Marc seul a conservé le fait historique sous sa vraie forme et qu'il a été altéré chez les deux autres synopt. par suite de l'exemple suivant qui s'applique à un aliment. Holtzmann approuve cette idée au profit de l'hypothèse du Proto-Marc. Mais 1. quel voyageur pensera jamais à se frayer le passage dans un champ de blé, en arrachant épi après épi ! 2. si l'on voulait presser l'actif ποιεῖν, comme le fait Meyer, il signifierait que les disciples pratiquaient un chemin pour le public, et non pour eux-mêmes seulement (moyen) ! Le sens ordinaire est donc le seul possible, même dans Marc, et toutes les conséquences critiques en faveur du Proto-Marc sont sans fondement. — La forme de la phrase est entièrement hébraïque (ἐγένετο . . . καὶ ἔτιλλον) et prouve par conséquent que Luc a, ici comme toujours, sa source particulière. Pour la personne des accusateurs, comp. V, 17-21. 30-33. — Le mot αὐτοῖς, qu'omettent les alex., a peut-être été ajouté à cause du pluriel suivant : *Pourquoi faites-vous . . . ?* — Ce passage prouve sans réplique que Jésus a passé un printemps, et par conséquent une Pâque en Galilée avant la

Pâque où il a été crucifié. Encore une coïncidence avec le récit de Jean (VI, 4). — Dans sa réponse v. 3. 4, Jésus allègue un exemple (1 Sam. XXI), choisi avec le plus grand à-propos Il s'agit d'un aliment dont l'emploi était contraire à la loi rituelle. Jésus n'eût pas eu de peine à montrer que l'acte des disciples, quoique contraire peut-être au code pharisaïque, s'accordait parfaitement avec le commandement mosaïque. Mais, placée sur ce terrain, la discussion eût pu aisément dégénérer en casuistique; il la transporte donc immédiatement dans un domaine où il se sent maître de la position. L'exemple biblique, cité par lui, prouve en effet que, dans les cas exceptionnels où une obligation morale se trouve en conflit avec une loi cérémonielle, c'est celle-ci qui doit céder; car le rite est un moyen; le devoir moral est toujours le but; et en cas de conflit le but prime le moyen. L'absurdité du pharisaïsme consiste précisément à sacrifier le but en le subordonnant au moyen. Il y avait obligation supérieure pour David et ses compagnons (1 Sam. XXI), dans la conviction du grand-prêtre aussi bien qu'en réalité, à conserver leur vie et à remplir leur mission, même aux dépens d'un commandement rituel; car la théocratie n'était pas là pour le rite, mais le rite pour la théocratie. Mais il ne leur eût pas été permis d'en agir ainsi à l'égard d'un commandement moral. Ailleurs Jésus montrera à ses adversaires, — et c'est ce qu'il y aura de plus poignant, — que quand il s'agit de leur intérêt personnel, pour sauver une pièce de bétail, par exemple, ils savent parfaitement eux-mêmes faire cette distinction, et user de ce mode d'interprétation, en sacrifiant le rite à un intérêt qui leur paraît supérieur (XIII, 11 et suiv.). — De Wette entend οὐδέ dans le sens de *pas même:* « Vous ne connaissez donc *pas même* l'histoire de votre grand roi ! » Ce sens se rapprocherait de la tournure un peu ironique de Marc : « N'avez-vous

donc *jamais* lu . . . — pas une seule fois, dans le cours de vos profondes études bibliques ! » Mais il paraît plus simple d'expliquer avec Bleek : « N'avez-vous pas *aussi* lu . . . ? Ce fait ne figure-t-il pas dans votre Bible *aussi bien que* l'ordonnance sabbatique? » Ce détail : *et à ceux qui étaient avec lui*, n'est pas expressément indiqué dans l'A. T. ; mais, quoi qu'en dise Bleek, il y est impliqué : David n'eût pas demandé cinq pains pour lui seul. Jésus le fait ressortir, parce qu'il veut établir un parallèle entre les gens du roi et ses apôtres. Le pron. οὓς ne se rapporte pas à τοῖς μετ'αὐτοῦ comme dans Matthieu (le *présent* ἔξεστι ne le permet pas), mais à ἄρτους, comme objet de φαγεῖν ; εἰ μή est donc pris ici dans son sens régulier. Il en est autrement dans Matthieu. Marc nomme comme grand sacrificateur Abiathar, tandis que d'après 1 Sam., c'était Achimélech, son fils (d'après 2 Sam. VIII, 17; 1 Chron. VIII, 16), ou son père (d'après Josèphe, *Antiq.* VI, 12, 6). La question est obscure. — Dans Matthieu, Jésus cite un second exemple de transgression sabbatique, le travail des prêtres dans le temple le jour du sabbat, pour les holocaustes et autres services religieux. Si l'œuvre de Dieu dans le temple affranchit l'homme du repos sabbatique, combien plus le service de celui qui est le Seigneur même du temple ne doit-il pas l'élever à la même liberté !

Le Cod. D et un Mn. ajoutent ici le récit suivant : « Le même jour, Jésus, voyant un homme qui travaillait pendant le sabbat, lui dit : O homme, si tu sais ce que tu fais, tu es bienheureux; mais si tu ne le sais pas, tu es maudit et transgresseur de la loi. » Ce récit est une interpolation semblable à celle du récit de la femme adultère chez Jean, avec cette différence, que rien n'empêche d'envisager ce dernier comme la reproduction d'un fait réel, tandis que le premier est certainement controuvé ou faussé. Personne

n'eût pu travailler publiquement en Israël le jour du sabbat sans être immédiatement puni ; et Jésus qui, quoique les exégètes ne cessent d'affirmer le contraire, ne s'est jamais permis la moindre infraction au vrai commandement mosaïque, n'eût certainement pas autorisé chez un autre cette émancipation prématurée.

Après avoir traité la question au point de vue du code, Jésus remonte jusqu'au principe. Eût-il même rompu le repos sabbatique, il n'aurait pas péché pour cela ; car, l'homme étant le but et le sabbat un simple moyen, le Fils de l'homme est libre dans l'emploi de ce moyen. Nous retrouvons ici cette formule : καὶ ἔλεγεν, *et il leur disait,* que nous avons déjà remarquée plusieurs fois (voir à V, 36) : « D'ailleurs j'ai quelque chose de plus grave à vous apprendre. » Le sabbat, simple institution pédagogique, ne doit subsister que jusqu'à ce que le développement moral de l'humanité, pour laquelle il a été institué, soit achevé. Ce but atteint, le moyen tombe. C'est ce qui arrive avec l'apparition du *Fils de l'homme,* le représentant normal de la race. Ce personnage est lui-même le but réalisé ; il est donc au-dessus du sabbat comme moyen éducatif, et, par conséquent, il peut en disposer selon sa sagesse, en modifier la forme, et même, quand il le trouvera bon, l'annuler tout-à-fait. — Καί : *même ; même du sabbat*, cette propriété, par excellence, de Jéhovah ; à combien plus forte raison de tout le reste de la loi ! [1] — Comment peut-on prétendre, en face

[1] Ce n'est pas sans raison que Ritschl, dans son bel ouvrage *Entstehung der alt-cathol. Kirche,* 2e édition, est parti de ce passage, commun aux trois synoptiques, pour démontrer que l'idée de l'abolition de la loi, qui est le principe de l'universalisme chrétien, n'est point une importation de saint Paul dans la religion de Jésus, mais un élément intégrant de l'Evangile primitif, de la doctrine de Jésus lui-même. Elle appartient à cette base commune sur laquelle repose et l'œuvre de Paul et celle des Douze ; c'est ce que nous avait déjà prouvé la parabole des deux vêtements (V, 36).

d'une telle parole, que Jésus n'a accepté le rôle de Messie que depuis l'entretien de Césarée de Philippe (IX, 18), et sous la pression de Pierre?

Marc intercale, avant cette déclaration, une de ces courtes et graves paroles, comme il nous en a conservé plusieurs, qu'il ne peut avoir inventées ni ajoutées de son chef, et que les deux autres synoptiques n'eussent pas davantage retranchées, s'ils eussent connu son livre ou celui dans lequel il les puisait : « *Le sabbat est fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat.* » Dieu n'a pas créé l'homme pour la plus grande gloire du sabbat ; mais il a établi le sabbat pour le plus grand bien de l'homme. Par conséquent, s'il arrive jamais qu'il y ait conflit entre le bien de l'homme et le repos sabbatique, c'est le sabbat qui doit céder. *De sorte que* (ὥστε Marc II, 28) le Fils de l'homme, chef de la race, en tant que l'homme accompli, a le droit de disposer de cette institution. C'est précisément la notion que nous avons dû faire intervenir pour expliquer l'argumentation, chez Luc.

Nous ne sommes nullement autorisés à conclure de cette parole à l'abolition immédiate par Jésus-Christ de toute institution sabbatique dans l'Eglise chrétienne. Tout comme, dans sa déclaration V, 34. 35, Jésus annonçait non l'abolition, mais la substitution au jeûne légal d'un jeûne plus spontané et plus spirituel, ainsi cette parole sur le sabbat fait pressentir des modifications importantes qui seront apportées à la forme de cette institution, mais non son abolition totale. Elle cessera d'être une observance servile, comme dans le judaïsme, et deviendra la manifestation d'un besoin intérieur. L'abolition complète n'aura lieu que quand l'humanité rachetée sera elle-même parvenue à la parfaite stature du Fils de l'homme. Le principe : *Le sabbat est fait pour l'homme*, s'applique donc à toute cette économie ter-

restre, au commencement de laquelle le sabbat a été établi, et à la nature de laquelle il est parfaitement approprié.

VI. — *Seconde scène sabbatique:* VI, 6-11.

V. 6-11 [1]. — Matthieu (XII, 9), Marc (III, 1), placent-ils le fait suivant au même jour que le précédent? Il est impossible de le dire (πάλιν, chez Marc, ne se rapporte pas à II, 23, mais à I, 21). Luc dit positivement : en un *autre* sabbat. Il a donc sa source propre. C'est ce que confirme le caractère du style, qui continue à être fortement hébraïsant (καί... καί... au lieu du pronom relatif). — Le desséchement de la main désigne la paralysie, par suite de l'absence des sucs vitaux, l'état qu'on appelle vulgairement le *décroît*. — Dans Matthieu, les adversaires posent directement au Seigneur la question de droit relative aux guérisons sabbatiques ; ce qui, pris à la lettre, serait très-invraisemblable. Il est évident que, comme d'ordinaire, Matthieu resserre le cadre historique, et court à la parole de Jésus qu'il développe plus que les autres. Les adversaires ont interrogé sans doute, mais, comme le rapportent Luc et Marc, uniquement par le fait et du regard. Ils observent comment il agira. — Le présent θεραπεύει, *s'il guérit*, chez les alex., se rapporterait à l'habitude de Jésus, à son principe de conduite. Cette tournure est recherchée. Les espions veulent avant tout consta-

[1] V. 7. 14 Mjj. plusieurs Mnn. It. retranchent αυτον après δε. — ℵ A D L Π : θεραπευει au lieu de θεραπευσει. — ℵ* B S X quelques Mnn. Syr. It$^{aliq.}$: κατηγορειν au lieu de κατηγοριαν. — V. 8. ℵ B L quelques Mnn. : ανδρι au lieu de ανθρωπω. — V. 9. ℵ B L : επερωτω au lieu de επερωτησω. — ℵ B D L It^{plerique} : υμας ει au lieu de υμας τι. — ℵ B D L X Syr^{sch} It^{plerique} : απολεσαι au lieu de αποκτειναι. — V. 10. 13 Mjj. : αυτω au lieu de τω ανθρωπω que lit T. R. avec ℵ D L X It. — T. R. avec K Π plusieurs Mnn. : εποιησεν ουτως. 12 Mjj. 80 Mnn. omettent ουτως. — ℵ D X plusieurs Mnn. It. : εξετεινεν. — 11 Mjj. plusieurs Mnn. Syr. It. omettent υγιης. — 13 Mjj. beaucoup de Mnn. lisent ως η αλλη qu'omet T. R. avec ℵ B L.

ter un fait; ils en déduiront aisément le principe. Il faut donc préférer la leçon reçue : θεραπεύσει, *s'il guérira*.— Les rabbins ne permettaient aucun traitement médical le jour du sabbat, à moins que le retard ne pût compromettre la vie; l'école la plus sévère, celle de Schammaï, défendait même de consoler les malades ce jour-là (*Schabbat*, 12, 1).

V. 8. En face de ce ténébreux espionnage, organisé contre lui, et qu'il discerne du premier regard, Jésus semble prendre plaisir à donner à l'œuvre qu'il va faire, le plus grand éclat possible. Ordonnant à cet homme de se placer au milieu de l'assemblée, il fait de lui le sujet d'une vraie démonstration théologique. Matthieu omet ces détails si dramatiques, que nous ont transmis Marc et Luc. Eût-il pu en agir ainsi s'il les eût connus? Le prétendu Proto-Marc n'était donc pas sous ses yeux, à moins que l'on ne suppose que c'est l'auteur de notre Marc canonique qui, de son chef, les aurait ajoutés dans son écrit. Mais, dans ce cas, comment Luc les eût-il connus, lui qui, d'après toute l'hypothèse, ne peut et ne doit pas avoir eu entre les mains notre Marc actuel, mais uniquement le Marc antérieur (la source commune de nos trois synoptiques). On le voit, il y a là un dédale dont la critique, une fois engagée dans cette fausse voie, ne peut sortir. — L'habileté de la question posée par le Seigneur (v. 9) consiste à présenter le bien *omis* comme un mal *commis*. La question ainsi posée est résolue; car quel pharisien oserait faire consister la prérogative du sabbat dans la permission de torturer et de tuer ce jour-là impunément? Cette question est un trait de génie, une de ces inspirations du cœur qui apprennent à bien connaître Jésus. Par le fait de sa compassion, il sentait réellement peser sur lui la responsabilité de toutes les douleurs qu'il ne soulageait pas. Mais, demandera-t-on, n'eût-il pas pu renvoyer la guérison au lendemain? A cela il eût répondu, tout comme

l'un de nous : Demain est à Dieu; aujourd'hui seul m'appartient. Le présent ἐπερωτῶ, *je vous demande* (alex.), est plus direct, plus sévère, et par conséquent mieux approprié à la disposition d'esprit du Seigneur en ce moment, que le futur du T. R.: *je vous demanderai.* Par la même raison, nous croyons qu'il faut lire, non εἰ, *si*, ou *est-ce que,* avec les alex., mais τί, et faire de ce mot, non le complément de: *je vous demande*, ce qui aurait pour effet d'atténuer la sécheresse intentionnée de cette allocution (voir le cas opposé, VII, 40), mais le sujet de ἔξεστι : « Je vous *interroge : Qu'est-ce qui* est permis, de . . . ou de . . . ; car, dans ma position, il est impossible de ne pas faire l'un ou l'autre. » Matthieu place ici l'exemple de la brebis tombée dans un puits; argument qui, comme nous le verrons, est mieux placé dans Luc (XIV, 5. 6.) — V. 10. Un silence profond (Marc III, 4) est la seule réponse à cette question. Ceux qui ont tendu le piége, y sont pris eux-mêmes. Jésus promène alors sur ses adversaires, rangés autour de lui, un long et solennel regard. Ce moment saisissant, omis dans Matthieu, est relevé dans Luc; il est décrit dans Marc de la manière la plus dramatique. On sent ici combien Marc puise à une source rapprochée de la personne du Sauveur; il dépeint le sentiment de douloureuse indignation que les témoins de la scène purent lire dans son regard : « avec colère, affligé de l'endurcissement de leurs cœurs. » — L'ordre que Jésus donne au malade d'étendre la main, a lieu de surprendre. N'est-ce pas justement ce qu'il était empêché de faire? Mais, comme tout appel à la foi, cet ordre renfermait la promesse d'une force suffisante, si seulement la volonté d'obéir existait chez lui. Il faut, sur la parole de Jésus, essayer (V, 5), et la force divine accompagne cet effort. Le mot ὑγιής est probablement tiré de Matthieu; il est retranché par six Mjj. Il serait peut-être hasardeux de retrancher aussi les mots

ὡς ἡ ἀλλή avec les trois Mjj. qui les omettent. — C'est ici que le Cod. D place la sentence générale v. 5.

L'évangile judéo-chrétien que Jérôme avait trouvé chez les Nazaréens, racontait en détail la prière de ce malade : « J'étais maçon, gagnant de mes mains ma subsistance ; je te prie, Jésus, de me rendre la santé, afin que je ne mendie pas honteusement ma nourriture. » C'est ainsi qu'au premier pas hors du portique de nos évangiles canoniques on se trouve en face de l'amplification et de la vulgarité. La dignité apostolique fait défaut.

Le mot ἄνοια (v. 11), proprement : *démence,* par lequel Luc exprime l'effet produit sur les adversaires de Jésus, désigne littéralement la privation du νοῦς, de la faculté de discerner le vrai du faux. Ils étaient *fous de rage,* veut dire Luc. La passion, en effet, détruit chez l'homme le sens du bon et du vrai. Matthieu et Marc indiquent uniquement le résultat extérieur, le complot ourdi dès ce moment contre la vie de Jésus : « *Ils tenaient conseil pour le faire périr.* » Marc ajoute ici aux pharisiens les Hérodiens. Les premiers ne pouvaient en effet entreprendre quelque chose d'efficace en Galilée contre la personne de Jésus qu'avec le concours d'Hérode, et pour l'obtenir il fallait gagner ses conseillers à leurs projets. Pourquoi n'aurait-on pas espéré d'amener ce roi à faire, à l'égard de Jésus, ce qu'il avait fait à l'égard de Jean-Baptiste?

Holtzmann croit pouvoir prouver par la conformité des paroles de Jésus dans les trois récits, qu'ils doivent avoir une source *écrite* commune. Comme si des paroles aussi frappantes que celle-ci : *Le Fils de l'homme est seigneur même du sabbat,* ne pouvaient pas se conserver aisément par la tradition orale ! Les divergences caractéristiques que nous avons observées à chaque ligne dans le cadre historique du récit, sont incompatibles, nous l'avons vu, avec l'usage d'un document commun.

TROISIÈME CYCLE

VI, 12-VIII, 56.

De l'élection des Douze à leur première mission.

La section suivante nous présente l'apogée du ministère galiléen; elle commence par l'institution de l'apostolat et le plus important des discours de Jésus pendant son séjour en Galilée, le sermon sur la montagne; et elle aboutit à un cycle de miracles où apparaît dans toute sa grandeur la puissance miraculeuse de Jésus (VIII, 22-56). L'hostilité contre lui semble se calmer; mais elle aiguise ses armes dans le secret; aussi fait-elle de nouveau explosion peu de temps après.

Cette section comprend onze morceaux : 1° l'élection des Douze et le sermon sur la montagne (VI, 12-49); 2° la guérison du serviteur du centenier (VII, 1-10); 3° la résurrection du fils de la veuve de Naïn (VII, 11-17); 4° la question de Jean-Baptiste et les discours de Jésus à ce sujet (VII, 18-35); 5° la pécheresse aux pieds de Jésus (VII, 36-50); 6° les femmes qui entretenaient Jésus (VIII, 1-3); 7° la parabole du semeur (VIII, 4-18); 8° la visite de la mère et des frères de Jésus (VIII, 19-21); 9° l'apaisement de la tempête (VIII, 22-25); 10° la guérison du démoniaque de Gadara (VIII, 26-39); 11° la résurrection de la fille de Jaïrus (VIII, 40-56).

1. — *L'élection des Douze et le sermon sur la montagne :* VI, 12-49.

Intituler ainsi ce morceau, c'est supposer deux choses : 1° qu'il y a une relation étroite entre les deux faits renfermés dans ce titre; 2° que le discours Luc VI, 20-49 est le

même que celui qui se lit Matth. V-VII. La vérité de la première supposition, au point de vue de Luc, ressort du v. 20, où il met en relation directe le discours qui suit, avec l'élection des Douze qu'il vient de raconter. La vérité de la seconde est contestée par ceux qui pensent qu'à la suite de cette élection, Jésus prononça *deux* discours, l'un au sommet de la montagne, adressé particulièrement aux disciples, le second plus bas sur un plateau, adressé à la multitude ; le premier, d'un caractère plus intime, celui de Matthieu ; le second, d'une tendance plus populaire, celui de Luc [1]. On s'appuie sur les différences de fond et de forme entre les deux discours dans nos deux évangiles. Pour le fond, l'essentiel dans le discours de Matthieu, l'opposition entre la justice pharisaïque et la vraie justice du royaume des cieux, ne se retrouve point dans Luc. Pour la forme, Jésus dans Matthieu *monte* sur la montagne pour y prêcher, tandis que, dans Luc, il en *descend*, après avoir passé la nuit au sommet. De plus, là, il est assis (καθίσαντος αὐτοῦ, Matth. V, 1); ici, il paraît être debout (ἔστη, Luc v. 17). Malgré ces raisons, il nous est impossible d'admettre deux discours distincts. Ils commencent tous deux de la même manière, par les béatitudes ; ils traitent tous deux le même thème, la justice du royaume de Dieu, avec cette nuance que l'essence de cette justice est, dans Matthieu, la spiritualité, dans Luc, la charité. Ils ont tous deux la même conclusion, la parabole des deux édifices. Cette ressemblance générale dans la disposition du discours est si considérable, qu'elle nous paraît primer décidément les différences secondaires. Quant aux différences de forme, il faut remarquer que l'expression de Luc : ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, littéralement : *dans un lieu en plaine*, désigne un endroit plat *sur la mon-*

[1] Lange, *Leben Jesu*, livre II, p. 567-570. Saint Augustin et la plupart des Pères de l'Eglise latine admettent aussi deux discours.

tagne. Pour désigner *la plaine,* Luc eût dû dire : ἐπὶ πεδίου. L'expression de Luc n'est donc point en contradiction avec celle de Matthieu. Celui-ci racontant, comme d'ordinaire, sommairement, rapporte que Jésus prêcha cette fois sur *la montagne,* en opposition à *la plaine*, c'est-à-dire au bord de la mer, où Jésus prêchait d'ordinaire ; tandis que Luc, qui décrit avec détail toutes les circonstances de ce jour mémorable, commence par mentionner la nuit que Jésus passa seul au *sommet* de la montagne, puis raconte comment il descendit jusqu'à un endroit en plaine, situé sur le versant, où il s'arrêta pour parler au peuple. Ce plateau était encore *la montagne*, dans le sens de Matthieu. Sur le rapport de ἔστη (Luc) à : *il s'assit* (Matthieu), voir à v. 17.

Pour comprendre le discours prononcé sur la montagne, il faut se rendre un compte exact de la situation historique qui y a donné lieu ; car ce discours est plus qu'un des enseignements importants de Jésus : c'est l'un des actes décisifs de son ministère. Nous avons constaté dans la section précédente les symptômes d'une rupture croissante entre Jésus et le parti hiérarchique (V, 14; 17; 21-23; VI, 1 suiv.). L'attitude hardie et provoquante que prend Jésus en face de cette hostilité, en appelant un péager, en accentuant dans son enseignement l'antithèse entre l'ancien et le nouvel ordre de choses, en bravant sans ménagement les préjugés sabbatiques ; tout cela nous fait comprendre que le moment d'une crise dans son œuvre est arrivé. C'est, pour la Galilée, une situation exactement correspondante à celle qui s'était formée en Judée, après la guérison sabbatique de l'impotent (Jean V). L'élection des Douze et le sermon sur la montagne sont le produit et la solution de cette situation critique. Jusqu'ici, Jésus s'était borné à grouper autour de lui des croyants, en appelant quelques-uns d'entre eux à l'accompagner habituellement, comme disciples. Mainte-

nant, il a reconnu que le moment est venu de donner à son œuvre une forme plus arrêtée, d'organiser ses adhérents. L'armée ennemie se dispose à l'attaque ; il est temps de concentrer la sienne ; et en conséquence il commence, si j'ose ainsi dire, par former ses cadres. L'élection des Douze est le premier acte constitutif accompli par Jésus-Christ. C'est la première mesure, et au fond (avec les sacrements) l'unique mesure d'organisation qu'il ait jamais prise. Elle lui suffisait, puisque ce collége des Douze, une fois constitué, devait prendre à son tour, quand il en serait temps, les nouvelles mesures indispensables. — Le nombre 12 était significatif. Il établissait en leur personne les douze patriarches d'un nouveau peuple de Dieu, de l'Israël spirituel, qui allait être substitué à l'ancien. Douze tribus nouvelles allaient surgir à leur parole et former l'humanité sainte que Jésus venait installer sur la terre. Il n'est pas possible de concevoir un acte plus expressément messianique ; et la critique, qui prétend que ce n'est qu'à Césarée de Philippe et à l'instigation de Pierre que Jésus a décidément accepté le rôle de Messie, devrait commencer par effacer de l'histoire l'élection des Douze avec sa signification manifeste. De plus, cet acte est le commencement du divorce entre Jésus et l'ancien peuple de Dieu. Le Seigneur n'en vient à constituer un nouvel Israël que lorsqu'il reconnaît la nécessité de rompre avec l'ancien. Il a essayé de *transformer*, il a échoué ; il ne lui reste qu'à *substituer*. Cette foule attentive qui l'entoure sur la montagne, c'est le noyau du peuple nouveau ; ce discours qu'il lui adresse, c'est la promulgation de la loi nouvelle qui doit le régir ; ce moment, c'est l'installation solennelle du peuple de Jésus-Christ sur la terre, de ce peuple qui doit peu à peu, individu par individu, finir par absorber en lui tous les autres. De là le caractère décidément inauguratif de ce discours, caractère qui,

quoi qu'en dise Weizsäcker [1], ne se retrouve pas moins dans la forme de Luc que dans celle de Matthieu. Ici Jésus s'adresse, si l'on veut, aux apôtres, — mais comme représentant tout le nouvel Israël. Chez Luc, il parle plutôt, si l'on veut, au nouvel Israël, — mais comme personnifié dans la personne des apôtres. Cela ne fait, en réalité, aucune différence. La distinction entre les apôtres et les croyants ne ressort expressément nulle part. Tout croyant doit être *le sel de la terre, la lumière du monde* (Matthieu); chaque apôtre est l'un de ces *pauvres, affamés, pleurant, persécutés*, dont se compose le nouveau peuple (Luc). Comme à Sinaï, Jéhovah ne distingue point entre les sacrificateurs et le peuple; ainsi, c'est son peuple, avec tous ses éléments de vie réunis, dont Jésus salue l'apparition, décrit le caractère nouveau et proclame l'action future sur le monde. Aussi a-t-il senti profondément l'importance de ce moment, et s'y est-il préparé par toute une nuit de méditation et de prière. Les expressions de Luc sur ce point (v. 12) ont, comme nous le verrons, un caractère tout spécial.

Le sermon sur la montagne occupe dans Matthieu une tout autre place que dans Luc. Cet évangéliste en a fait l'ouverture du ministère galiléen, et le place, en conséquence, immédiatement après la vocation des quatre premiers disciples. Historiquement parlant, cette situation est un anachronisme manifeste. Comment, tout au commencement de son œuvre, Jésus pourrait-il parler des persécutions pour son nom, comme il le fait Matth. V, 10. 11, éprouver le besoin de se justifier de l'accusation d'antinomisme (V, 17), et trouver nécessaire d'avertir ses faux disciples (VII, 21-23)? La position du sermon sur la montagne chez Matthieu ne se comprend qu'au point de vue *systéma-*

[1] *Untersuchungen über die evang. Gesch.*, p. 45 et 46, note.

tique auquel est écrit cet évangile. L'auteur voulait démontrer la dignité messianique de Jésus; pouvait-il le faire mieux qu'en ouvrant le récit de son ministère par ce discours solennel et en en faisant la base de son argumentation. Que si la *Collection des discours*, dont parle Papias, a été le rudiment de cet évangile, la place qu'y occupe notre discours se comprend encore plus aisément. Car le sermon sur la montagne doit tenir le premier rang dans tout recueil des grands discours de Jésus.

Quant à Marc, on discerne facilement dans son cadre le point précis où aurait dû être placé le sermon sur la montagne (III, 13 et suiv.). Mais le discours lui-même manque, soit qu'il n'entrât pas dans son plan de le donner à ses lecteurs, soit que les moyens de le reproduire exactement lui aient fait défaut. Nous nous convaincrons que la première alternative est seule admissible. Mais le récit de Marc est important, en ce qu'il confirme pleinement celui de Luc et la portée attribuée par cet évangéliste à l'acte de l'élection des Douze. Cette comparaison démontre l'intelligence qu'avait Luc du développement de l'œuvre de Jésus et le tact chronologique supérieur avec lequel il a rédigé cette histoire (κατεξῆς γράψαι I, 3).

1° V. 12-19. *Election des Douze.* — V. 12 [1]. Luc a déjà fait ressortir plus d'une fois ce besoin de prier qui entraînait souvent Jésus dans la solitude (IV, 42; V, 16). Mais les expressions qu'il emploie ici ont une gravité toute particulière. Διανυκτερεύειν, *passer la nuit en veillant,* est un mot rarement employé en grec, et qui ne se trouve qu'ici dans tout le N. T. Le choix de ce terme inusité, aussi bien que la forme analytique (l'imparf. avec le partic.), font ressortir l'énergique persévérance de cette veille. Le terme προσευχὴ

[1] ℵ A B D L: εξελθειν αυτον au lieu d'εξηλθεν.

τοῦ θεοῦ, littéralement : *l'oraison de Dieu*, est aussi une expression unique dans le N. T. Il ne désigne pas quelque demande particulière, mais un état de profond recueillement en la présence de Dieu, une invocation se confondant avec la communion avec lui. Durant cette nuit, Jésus a placé devant Dieu son œuvre, au point décisif où elle était arrivée, et a tenu conseil avec lui. La mesure de l'élection des douze apôtres a été le fruit de cette longue oraison ; elle est apparue à Jésus, dans cette lumière supérieure où il se trouvait placé, comme la seule qui répondît aux exigences de la situation actuelle. — La leçon ἐξελθεῖν est une correction des puristes alexandrins, pour ἐξῆλθεν, qui choquait l'oreille grecque après ἐγένετο.

V. 13-17[a] [1]. Il est probable, certain même, que pour l'exécution de la mesure, Jésus se mit sous la direction divine, comme il l'avait fait pour décider de la mesure elle-même. La foule des disciples passait sans doute la nuit, non loin de lui, près du sommet où il s'était retiré. Durant ce long recueillement, il les fit passer tous en présence de son Père ; et il vit le doigt de Dieu lui désigner en quelque sorte les douze hommes qu'il devait appeler à être les dépositaires du trésor qu'il apportait au monde. Lorsqu'enfin il eut obtenu une parfaite clarté sur ce qu'il avait à faire, vers le matin il les appela auprès de lui, et accomplit l'élection ainsi préparée. Schleiermacher a pensé que cette nomination n'avait rapport qu'au cas actuel ; que ces Douze ne devaient être que les auditeurs attitrés du discours suivant [2].

[1] V. 14. ℵ B D K L Δ Π 20 Mnn. Syr^{sch} It$^{aliq.}$ lisent και devant Ιακωβον. — ℵ B D L Syr^{sch} It$^{aliq.}$ lisent και devant Φιλιππον. — V. 15. Les mêmes, ou à peu près : και devant Ματθαιον et Ιακωβον. — V. 16. Les mêmes, ou à peu près, qu'au v. 14 : και devant Ιουδαν. — ℵ B D L : Ισκαριωθ au lieu d'Ισκαριωτην. — ℵ B L It. omettent και après ος.

[2] *Ueber die Schriften des Lucas*, p. 87 et 88.

Il pense que la dénomination de ces Douze comme *apôtres* (v. 13 : « qu'il nomma aussi apôtres ») appartient à une autre circonstance, soit antérieure, soit subséquente. Le καί, *aussi,* ne saurait servir à justifier cette interprétation ; car il désigne plutôt l'adjonction immédiate du titre à la charge, et signifie que celui-là émanait de Jésus aussi directement que celle-ci. Comment ces douze hommes, que Jésus aurait élus accidentellement pour l'entourer en ce moment, se trouveraient-ils être précisément les mêmes que ceux qui figurent dans tous les catalogues apostoliques? Il s'agit évidemment ici de cette élection définitive dont parle Marc dans le passage parallèle III, 13. 14, et à laquelle Jean fait allusion VI, 70 : « *Ne vous ai-je pas choisis* (ἐξελεξάμην), *vous, les douze?* »

C'est à tort également que l'on a réduit la fonction de ceux qui furent élus dans cette occasion solennelle à celle de simples témoins. Le titre d'*apôtres,* ambassadeurs, exprime davantage; comp. 2 Cor. V, 20 : « *Nous sommes ambassadeurs pour Christ . . .; et nous vous supplions d'être réconciliés avec Dieu.* » Et quand Jésus dit : « *Je te prie pour ceux qui croiront en moi par leur parole,* » cette expression : *leur parole,* embrasse évidemment plus que le simple récit des faits et gestes de Jésus.

Matthieu, qui ne raconte point cette élection, donne le catalogue des Douze à l'occasion de leur première mission (ch. X). Le relief si marqué que, d'accord avec Marc, Luc donne à ce fait, n'est-il pas la meilleure réfutation de cette critique aigre et malveillante qui s'efforce de découvrir chez lui les traces d'une intention dénigrante?

Les quatre listes apostoliques (Matth. X, 2 et suiv.; Marc III, 16 et suiv.; Luc VI, et Act. I, 13) présentent trois traits de ressemblance : 1° Elles contiennent les mêmes noms, à l'exception de Judas, fils de Jacques, qui est rem-

placé dans Marc par *Thaddée*, et, dans Matthieu, par *Lebbée, surnommé Thaddée* (d'après la leçon reçue), par *Thaddée* (d'après ℵ B), par *Lebbée* (d'après D). 2° Ces douze personnages sont répartis dans les quatre listes en trois groupes de quatre, sans qu'il y ait transposition d'un individu, d'un groupe dans l'autre. D'où il paraît résulter que le collége apostolique était formé de trois cercles concentriques, dont l'intimité avec Jésus allait en décroissant. 3° Les trois mêmes apôtres se trouvent placés à la tête de chaque tétrade, Pierre, Philippe et Jacques. — Outre cette division quaternaire, Matthieu et Luc en indiquent une par paires, au moins (d'après la leçon reçue, chez Luc, et à coup sûr chez Matthieu) pour les quatre dernières paires. Dans les Actes, les quatre premiers apôtres sont liés l'un à l'autre par καί; les huit autres sont groupés par paires.

Luc place en tête les deux frères *Simon* et *André*, dont Jésus avait fait la connaissance auprès du précurseur (Jean I). Du premier regard Jésus avait discerné l'énergie et la puissance d'initiative qui distinguaient Pierre. Il le signala, à l'instant même, par le surnom de כֵּף, en araméen כֵּיפָא, *Céphas*, proprement *morceau de roc*, comme celui sur lequel il fonderait l'édifice de son Eglise. Si le caractère de Pierre était faible et instable, il n'en a pas moins été le hardi confesseur sur le témoignage duquel s'est élevée l'Eglise en Israël et chez les païens (Act. II et X). Rien dans le texte n'indique que ce surnom ait été donné à Simon en ce moment-ci. L'aor. ὠνόμασε indique l'acte pur, sans rapport au temps. Le καί fait simplement ressortir l'identité du personnage (v. 16). — André fut l'un des deux premiers croyants (Jean I). Au moment où Jésus choisit les Douze, il fut assurément désigné en même temps que Pierre; mais il descendit peu à peu au-dessous de Jacques et de Jean, auxquels il paraît avoir été inférieur; il est placé après eux chez Marc et dans

les Actes. L'ordre suivi par Luc trahit une source très-primitive. Assez souvent André se trouve associé à Philippe (Jean VI, 7-9; XII, 21. 22). Il formait dans la vie ordinaire le lien entre le premier et le second groupe, à la tête duquel était Philippe (Jean VI, 5-8; XII, 21. 22).

La seconde paire du premier groupe est formée par les deux fils de Zébédée, *Jacques* et *Jean*. Marc nous donne sur leur compte (III, 17) un détail plein d'intérêt: Jésus les avait surnommés *fils du tonnerre*. Ce surnom eût été blessant, s'il eût exprimé un blâme; il rappelait donc plutôt le zèle ardent de ces deux frères pour la cause de Jésus et leur amour exalté pour sa personne. Ce sentiment qui brûlait au fond de leur cœur, en sortait par éclats subits, comme l'éclair de la nue. Jean 1, 42 renferme une trace délicate de la vocation de Jacques; celle-ci doit donc avoir eu lieu auprès de Jean-Baptiste, immédiatement après celle de son frère. Jacques fut le premier martyr d'entre les apôtres (Act. XII). Ce fait ne s'explique que par l'influence très-considérable qu'il exerça après la Pentecôte. Jean fut l'*ami* personnel de Jésus, qui sans doute se sentait compris par lui comme par aucun autre. Tandis que les autres disciples étaient surtout frappés de ses miracles et recueillaient ses enseignements moraux, Jean, attaché plutôt à sa personne, gravait dans son cœur les déclarations dans lesquelles Jésus déployait la conscience qu'il avait de lui-même. — Wieseler a essayé de prouver que ces deux frères étaient cousins-germains de Jésus, par Salomé, leur mère, qui aurait été la sœur de la vierge Marie. Comp. Matth. XXVII, 5. 6; Marc XV, 40, avec Jean XIX, 25. Mais cette interprétation du passage de Jean est peu naturelle.

La seconde tétrade, qui comprenait sans doute des natures de second ordre, renferme aussi deux paires. La première est formée, dans les trois évangiles, par *Philippe* et

Barthélemy. Dans les Actes, Philippe est accompagné de Thomas. Philippe avait été le cinquième croyant (Jean I); il était originaire de Bethsaïda, comme les quatre précédents. Jean VI, 5 semble prouver que Jésus était avec lui sur un pied de cordialité particulier. — Le nom Barthélemy signifie *fils de Tolmaï;* ce n'était donc qu'un surnom. On a supposé dès longtemps que le vrai nom de cet apôtre était Nathanaël. Il ressort, en effet, de Jean XXI, 2, que l'un des Douze portait ce nom; car les cinq premiers personnages désignés dans ce verset, sont opposés aux deux μαθηταί, ou simples disciples, indiqués après. Comme il était, d'après Jean I, le sixième croyant, et qu'il avait été attiré à Jésus par Philippe, il est naturel qu'il lui soit associé dans les catalogues apostoliques.

Matthieu et *Thomas* forment la seconde paire du second groupe dans les trois syn., tandis que dans les Actes, Matthieu est associé à Barthélemy. Une circonstance remarquable et d'autant plus significative qu'elle pourrait aisément passer inaperçue, c'est que, tandis que, dans Marc et Luc, Matthieu est placé le premier de la paire, dans notre premier évangile il y occupe le second rang. De plus, dans ce même évangile, à son nom est ajoutée cette épithète: *le péager,* qui manque dans les deux autres. Ne sont-ce pas là les indices d'une participation personnelle plus ou moins directe de l'apôtre Matthieu à la composition du premier évangile? Ancien péager, Matthieu devait être habitué, plus que ses collègues, à manier la plume. Il ne serait donc pas étonnant que, le premier, il se fût senti appelé à mettre par écrit, soit l'histoire, soit les enseignements de Jésus. Le récit de sa vocation fait supposer chez lui une énergie, une décision et une puissance de foi exceptionnelles. Peut-être est-ce là la raison pour laquelle Jésus trouva bon de l'associer à Thomas, l'homme des scrupules et du doute. Le nom

de ce dernier signifie *jumeau*. Les circonstances de son appel nous sont inconnues. Sans doute, il s'était d'abord attaché à Jésus comme simple disciple, et il avait attiré, par son caractère sérieux, l'attention du Maître. Si le trait IX, 59. 60 n'était pas placé si longtemps après le sermon sur la montagne, on pourrait, avec quelques écrivains, être tenté de l'appliquer à Thomas.

La troisième tétrade renferme les personnalités les moins saillantes d'entre les Douze. Tous ces hommes, même Judas Iscariot, ont eu néanmoins leur part dans l'œuvre apostolique, la transmission de la sainte figure du Christ à l'Eglise de tous les temps. Le fleuve de la tradition orale s'est formé des affluents de toutes ces sources réunies. La première paire comprend ici, comme dans les Actes, *Jacques, fils d'Alphée*, et *Simon le Zélote*. Mais la distribution est différente dans les deux autres syn. — Il a été généralement admis depuis le IV^e^ siècle que ce Jacques est le personnage si souvent désigné, dans les Actes et dans les Galates, sous le nom de *frère du Seigneur*, et qui fut le premier chef du troupeau de Jérusalem. On justifie cette identité: 1. en lui appliquant le passage Marc XV, 40, d'après lequel il aurait été surnommé *le petit* ou *le plus jeune* (relativement à Jacques, fils de Zébédée), et aurait eu pour mère une Marie, que, d'après Jean XIX, 25, on devrait envisager comme *sœur* (probablement *belle-sœur*) de la mère de Jésus; 2. en identifiant le nom de son père, *Alphée*, avec celui de *Cléopas* (חלפי = Κλωπᾶς), que portait, d'après Hégésippe, un frère de Joseph; 3. en prenant l'expression de *frère* dans le sens de *cousin* (du Seigneur). Mais cette hypothèse est, selon nous, insoutenable : 1. Le mot ἀδελφός, *frère*, employé comme il l'est, à côté de μήτηρ, *mère* (« *la mère et les frères de Jésus* »), ne peut signifier naturellement que *frère*, dans le sens propre. L'exemple souvent cité,

Gen. XIII, 8, lorsqu'Abraham dit à Lot : « *Nous sommes frères*, » n'est point dans les mêmes conditions. 2. Jean dit positivement (VII, 5) que les frères de Jésus *ne croyaient pas en lui*, et cela longtemps après l'élection des Douze (Jean VI, 70). C'est ce qui est confirmé par Luc VIII, 19 et suiv.; comp. avec Marc III, 20-35. L'un d'entre eux ne pouvait donc se trouver parmi ses apôtres. En comparant tous les passages, on est conduit à distinguer, comme on le fait généralement aujourd'hui, trois Jacques: le premier, le fils de Zébédée (v. 14); le second, le fils d'Alphée ici désigné, que rien n'empêche d'identifier avec Jacques le petit, le fils de Cléopas et de Marie, et d'envisager comme le cousin-germain de Jésus; le troisième, le frère du Seigneur, non apôtre, non croyant avant la mort de Jésus, mais plus tard premier évêque du troupeau de Jérusalem.

Le surnom de *Zélote,* donné à Simon, semble le désigner comme appartenant à ce parti ardent qui amena la ruine du peuple en l'entraînant à la guerre contre les Romains. A ce terme correspondrait bien celui de Καναν**ί**της, qui lui est donné dans Marc et dans Matthieu (d'après une autre leçon, Καναναῖος), si l'on faisait dériver ce surnom de קנא, ζηλοῦν. Mais on peut donner à ce nom un sens géographique : *Cananéen,* ou, plus probablement encore, *citoyen de Cana* (comme Nathanaël). Dans ce cas, il faudrait admettre qu'il y a eu erreur, ou de la part de Matthieu et de Marc, en donnant un sens géographique au mot קנאני, ou de la part de Luc, en voyant dans ce mot un dérivé de קנא (Bleek, Holtzmann). Il reste cependant encore une possibilité, c'est que Matthieu et Marc aient simplement voulu reproduire le nom hébreu en lui donnant une terminaison grecque, tandis que Luc a tenu à en rendre le sens.

La dernière paire est celle des deux *Judas*. Il y avait en effet deux hommes de ce nom dans le collége apostolique,

lors même que Matthieu et Marc n'en mentionnent qu'un, Judas Iscariot. Cela ressort clairement de Jean XIV, 22: « *Judas, non pas l'Iscariot, lui dit.* » Les noms de *Lebbée* et de *Thaddée*, chez Matthieu et Marc, sont donc des surnoms, dérivés, le premier, de לב, *cœur,* le second, soit de תד, *mamma,* soit de שדי, *potens*. Le nom de *Thaddaï* est fréquent dans le Talmud. Ces surnoms étaient probablement les noms par lesquels on le désignait habituellement dans l'Eglise. Le génitif Ἰακώβου doit, d'après l'usage, signifier: *fils de Jacques;* ce déterminatif devait servir à distinguer ce Judas du suivant. Dans le désir de faire aussi de cet apôtre un cousin de Jésus, on a traduit fréquemment: *frère* de Jacques, c'est-à-dire du fils d'Alphée, nommé v. 15. Mais il est sans exemple que le génitif soit employé dans ce sens. Au v. 14, Luc lui-même a cru devoir employer la formule complète: τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Et les deux autres syn., qui joignent immédiatement Lebbée à Jacques, n'auraient-ils pas fait ressortir cette parenté?

Comme il existait en Juda une ville de *Kerijoth,* il est probable que le nom *Iscariot* signifie: *homme de Kerijoth.* Les objections que de Wette a élevées contre cette étymologie, sont sans valeur. Il propose, avec Lightfoot, l'étymologie *ascara, strangulation.* Hengstenberg préfère *isch schéker, homme de mensonge;* d'où il résulterait que ce surnom aurait été donné *post eventum.* Ces étymologies sont d'autant plus insoutenables que, dans le quatrième évangile, d'après la leçon la plus probable (Ἰσκαριώτου, VI, 71 et ailleurs), ce surnom *Iscariot* aurait été originairement celui du père de Judas. Le caractère de cet homme paraît avoir été froid, réservé, calculateur. Il se possédait si parfaitement lui-même, qu'à l'exception de Jean peut-être, aucun des disciples ne pénétra le mystère de sa haine. Par son sang-froid, il tenait tête à Jésus lui-même (Jean XII, 4. 5).

Par quel motif Jésus avait-il choisi un homme de ce caractère? Il s'était rangé spontanément, comme tant d'autres, au nombre des disciples; il y avait donc chez lui un commencement de foi, et peut-être, dans l'origine, un zèle ardent pour la cause de Jésus. Mais il existait aussi chez lui, comme chez tous les autres, des vues égoïstes, des aspirations ambitieuses, qui étaient presque inséparables de la forme qu'avait prise l'espérance messianique, avant que Jésus l'eût purifiée de cet alliage. Pour Judas, comme pour tous les autres, se posait donc la question de savoir lequel des deux principes en lutte l'emporterait dans son cœur, la foi et, par elle, la vertu sanctifiante de l'esprit de Jésus, ou l'orgueil et, par lui, l'incrédulité qui ne pouvait manquer d'en résulter à la longue. C'était là, pour Judas, une question de liberté morale. Pour Jésus, il devait s'en remettre à cet égard, comme à tous les autres, au plan de Dieu. D'un côté, il pouvait, sans doute, espérer, en admettant Judas au nombre de ses apôtres, de parvenir à purifier son cœur, tandis qu'en le mettant de côté, il devait craindre de l'irriter et de l'éloigner pour jamais. D'autre part, il le pénétrait certainement assez pour comprendre quelle chance il courait, en lui donnant une place dans le cercle intime qu'il allait former autour de sa personne. On peut donc supposer que, dans cette longue nuit qui précéda l'élection des Douze, cette question fut l'une de celles qui le préoccupèrent le plus vivement; et ce ne fut certainement que lorsque la volonté de son Père lui fut devenue manifeste, que, tout en pressentant de quelle pesante croix il allait se charger, il admit cet homme au rang des Douze (Jean VI, 64 et 71). Du reste, Judas a aussi rempli sa fonction d'apôtre; son cri de désespoir: « *J'ai trahi le sang innocent!* » est un témoignage qui retentit à travers les siècles aussi haut que la prédication de Pierre à la Pentecôte, ou que la voix du

sang de Jacques, le premier martyr. — Le καί, *aussi*, après ὅς (v. 16), omis par quelques autorités, est peut-être tiré des deux autres syn. S'il est authentique, il est destiné à faire mieux ressortir, par l'identité du personnage, la contradiction entre la mission et le rôle joué.

Entouré des Douze et du nombreux cercle de disciples du milieu desquels il les avait choisis, Jésus descend du sommet de la montagne. Arrivé à un endroit en plaine sur la pente, il s'arrête ; la foule qui l'attendait vers le pied de la montagne, monte et se rassemble autour de lui. Τόπος πεδινός : un endroit plat (τόπος) sur un plan incliné. Ainsi se résout la contradiction prétendue avec l'expression : *la montagne*, chez Matthieu (voir plus haut). — Le ἔστη, *il s'arrêta*, en opposition à : *étant descendu*, ne désigne nullement l'*attitude* de Jésus pendant le discours. Il n'y a donc aucune contradiction entre cette expression et le : *s'étant assis*, de Matthieu. — Que dire de la découverte de Baur, qui pense que l'intention de Luc, en substituant le : *étant descendu*, v. 17, au : *il monta*, Matth. V, 1, a été de *dégrader le sermon sur la montagne* [1] !

V. 17[b]-19 [2]. On pourrait faire d'ὄχλος, πλῆθος, *la foule*, *la multitude*, etc., autant de sujets d'ἔστη : « Il s'arrêta, ainsi que la foule . . . » Mais il est plus naturel de sous-entendre un verbe particulier : « Et avec lui se trouvait la foule . . . » En tout cas, même si on retranche, avec les alex., le καί devant ἐθεραπεύοντο, *étaient guéris* (v. 18), on ne pourrait songer à faire de ces subst. des sujets de ce dernier verbe ; car la foule de ses disciples, etc., n'était pas malade. Trois espèces de personnes entouraient donc en ce moment Jésus : les auditeurs occasionnels (la *multitude*

[1] *Die Evangelien*, p. 457.

[2] V. 17. ℵ B L Syr[sch] lisent πολυς après οχλος. — V. 18. ℵ A B D L Q qnelques Mnn. It. omettent και devant εθεραπευοντο.

venue de toutes parts), les disciples permanents (la *foule des disciples*), et les apôtres. Les premiers représentent le monde; les seconds, l'Eglise; les troisièmes, le ministère dans l'Eglise. L'expression de *foule,* pour désigner les seconds, n'est pas trop forte. Car Jésus a tiré peu après du milieu d'eux les 70 disciples (X, 1). — Si, au v. 18, on lit *et* devant *ils étaient guéris*, l'idée de guérison n'est qu'accessoire, ajoutée en forme de parenthèse; et la notion dominante est celle de rassemblement : « Les démoniaques aussi se trouvaient là — et, de plus, ils étaient guéris. » Si on omet le *et,* l'idée de guérison reste seule dans ce dernier membre de phrase : « Et les possédés *même* étaient guéris.» — Avec παραλίου, il faut sous-entendre χῶρας; Τύρου et Σιδῶνος sont compléments. — Le v. 19 décrit le déploiement puissant de vertus miraculeuses qui avait lieu en ce jour-là. C'était un moment analogue à celui qui a été décrit IV, 40 et suiv.; mais avec un degré d'intensité supérieur encore. Ἴᾶτο dépend encore de ὅτι et a pour sujet δύναμις.

2° V. 20-49 : *Le discours.*

On a compris de différentes manières la pensée dominante, la division et le but de ce discours. Ce qui complique la solution de ces questions, c'est la différence entre les deux comptes rendus que nous possédons, dans Matthieu et dans Luc. L'idée générale, d'après Matthieu, paraît être le rapport de l'économie nouvelle à l'ancienne, tandis que chez Luc le thème est plutôt : la loi de la charité, base du nouvel ordre de choses. Plusieurs critiques supposent que l'un des deux évangélistes a substitué un de ces thèmes à l'autre. Ainsi Holtzmann envisage tout le ch. V de Matthieu comme un traité particulier sur le rapport de Jésus à la loi, que Matthieu aurait intercalé dans le cadre de ce discours, tandis que l'anonyme saxon s'efforce au contraire de prouver que le discours sur la montagne a été transformé par

Luc en une mordante satyre contre . . . saint Pierre! Pour la marche, quelques-uns la systématisent; Beck: 1. la doctrine du *bonheur* (béatitudes); 2. celle de la *justice* (partie centrale dans Matthieu et Luc); 3. celle de la *sagesse* (conclusion). Oosterzee: 1. la salutation de l'amour (Luc v. 20-26, béatitudes); 2. le commandement de l'amour (v. 27-38); 3. l'impulsion de l'amour (v. 39-49). Mais ces divisions logiques réunissent sous un titre commun des éléments hétérogènes, et font l'effet d'un moule imposé du dehors à une matière qui résiste. Enfin, quant au but, Ritschl, Holtzmann, pensent que le discours était adressé originairement aux *disciples*, et que ce caractère a été conservé dans le compte rendu de Luc (lors même que, selon Holtzmann, la situation historique décrite v. 17-19 n'est pas en harmonie avec le but ainsi précisé). Weizsäcker, au contraire, voit dans le discours sur la montagne la grande proclamation du royaume de Dieu, adressée au *peuple* entier, et il retrouve ce caractère dans le discours de Matthieu, mais non sans contradiction avec le préambule (V, 1. 2: « Il enseignait *ses disciples*, disant »). Luc aurait renchéri encore sur cette première déviation, en faisant du discours un discours adressé uniquement aux disciples. On voit par ces contradictions entre les critiques et par celles qu'ils sont conduits à admettre chez chaque évangéliste *avec lui-même*, combien ces déterminations sont arbitraires.

La solution de toutes ces questions doit être cherchée dans la situation historique du sein de laquelle est sorti le sermon sur la montagne. Pour voir, en quelque sorte, naître ce discours, il suffit de faire une comparaison. Représentons-nous le chef d'une de ces grandes révolutions sociales qui semblent se préparer de nos jours. A l'heure marquée, entouré de ses principaux adhérents, il se présente sur la place publique; la foule accourt; il lui fait part de

son plan. Il commence par désigner la classe de personnes à laquelle il s'adresse spécialement: vous, pauvres et ouvriers, population souffrante et laborieuse! et il étale à leurs yeux les espérances de l'ère qui va s'ouvrir. Après cela, il proclame le principe nouveau qui va régir l'humanité. « Plus d'exploitation de l'homme par l'homme; justice, charité universelle! » Enfin, il indique la sanction de cette loi qu'il promulgue, les peines des violateurs et les récompenses des fidèles observateurs. Voilà la caricature; en forçant les traits, elle nous aide à nous rendre compte de ceux du modèle. Que renferme, en effet, le sermon sur la montagne? Trois choses: 1° L'indication de ceux à qui Jésus s'adresse principalement, pour former le peuple nouveau (Luc v. 20-26; Matth. V, 1-12). 2° La proclamation du principe fondamental de la société nouvelle (Luc v. 27-45; Matth. V, 13-VII, 12). 3° L'annonce du jugement qu'auront à subir les membres du nouveau peuple de Dieu (Luc v. 46-49; Matth. VII, 13-27). En d'autres termes: l'appel, la déclaration de principes, la sanction. Voilà la marche du discours. Ce plan n'a rien de factice; il répond à la situation actuelle de l'œuvre de Jésus, telle que nous l'avons constatée plus haut. Il résulte de là que le discours s'adresse aussi bien à la masse du peuple, au sein duquel l'ordre nouveau doit être inauguré et se réaliser, qu'aux disciples et aux apôtres, par le moyen desquels cette révolution doit s'opérer. Il n'y a donc ni contradiction entre Luc et Matthieu, ni incohérence entre le préambule historique et la teneur du discours, chez chacun d'eux.

Première partie: v. 20-26. *L'appel.*

Cette invitation solennelle caractérise: 1° Ceux qui ont qualité pour devenir membres de l'ordre de choses que Jésus inaugure (v. 20-23); 2° leurs adversaires (v. 24-26). — Matthieu commence de la même manière; mais il y a deux dif-

férences principales entre lui et Luc : 1° celui-ci n'a que quatre béatitudes ; Matthieu en a huit (non sept ou neuf, comme on le dit souvent) ; 2° aux quatre béatitudes de Luc se rattachent quatre malédictions ; ce morceau manque dans Matthieu. Il nous paraît vraisemblable qu'à ces deux égards c'est Luc qui a le mérite de la vérité historique. Des huit béatitudes qui se trouvent réunies dans Matthieu, les quatre premières se rapportent aux conditions d'entrée dans le royaume des cieux ; les quatre suivantes (miséricorde, pureté de cœur, esprit pacifique, joie dans la persécution), aux dispositions par lesquelles on y peut demeurer. Ces dernières n'ont pas naturellement leur place au commencement de ce discours, si ce n'est la quatrième qui est aussi la quatrième de Luc, et qui forme la transition très-naturelle des persécutés aux persécuteurs, objets des malédictions suivantes. La vraie place de deux d'entre les trois autres se trouvera sans peine dans le discours de Luc. Quant aux malédictions, il serait inexplicable qu'elles fussent omises dans Matthieu, si l'auteur de cet évangile avait puisé ce discours, aussi bien que Luc, dans le Marc primitif, comme le veut Holtzmann. Car, le discours Matth. XXIII renfermant toutes les mêmes pensées, on ne saurait admettre que le retranchement eût été volontaire. D'autres ont donc vu dans ces malédictions une innocente adjonction de Luc (Schleiermacher), la première manifestation de son idée fixe, la haine de la richesse (de Wette). Mais — Meyer l'a déjà démontré, et chacun le reconnaît à cette heure, — ce n'est pas à Luc lui-même, c'est certainement à ses sources qu'il faut attribuer l'esprit ébionite qui respire dans plusieurs passages de son évangile. N'est-ce pas dans le judaïsme que régnait la tendance à identifier les deux idées de pauvreté et de piété, comme, d'autre part, celles de richesse et de violence? Ce n'est donc pas Luc, chrétien-*païen*, qui a pu imaginer de

telles paroles et les prêter à Jésus. De tels morceaux ne prouvent autre chose que sa fidélité à ses sources, et la différence entre les deux évangélistes sur ce point ne s'explique ni par un retranchement réfléchi de la part de Matthieu, ni par une amplification arbitraire de Luc, mais uniquement par l'absence de toute source écrite commune aux deux écrivains.

V. 20 et 21. « *Et lui, levant les yeux vers ses disciples, dit : Heureux, vous pauvres, parce que le royaume des cieux est à vous.* 21 *Heureux, vous qui avez faim maintenant, parce que vous serez rassasiés; heureux, vous qui pleurez maintenant, parce que vous serez dans la joie.* » — Ce commencement du sermon sur la montagne respire un sentiment de joie intime et de bonheur profond. Dans ces disciples qui l'entourent de plus près et dans cette multitude avide d'entendre la parole de Dieu qui les environne en rangs serrés, Jésus découvre le germe du nouvel Israël, du peuple du royaume des cieux. Il promène ses regards sur cet auditoire que son Père a rassemblé pour lui, et commence à parler. Ce moment doit avoir eu quelque chose de particulièrement solennel. Comp. le tableau analogue Matth. V, 1. 2.

Cette assemblée était composée principalement de personnes appartenant aux classes pauvres et souffrantes. Jésus le savait ; il reconnaît en cela une volonté supérieure, et il rend hommage, dans les premiers mots, à cette dispensation divine. Πτωχός, que nous traduisons par *pauvre*, vient de πτώσσω, *se faire petit*, *se tapir*, et renferme la notion d'humiliation, plutôt que celle d'indigence (πενής). Πεινῶντες, *les affamés* (mot en rapport avec πενής), indique plutôt ceux que l'indigence condamne à une vie de labeur et de privations. Ce second terme fait la transition au troisième, *ceux qui pleurent*, parmi lesquels il faut ranger les personnes de

toute classe qui sont sous le poids des épreuves de la vie. Tous ces êtres qui, dans le langage ordinaire, portent le nom de malheureux, Jésus les salue du titre de μακάριοι, *bienheureux*. Ce mot répond au אשרי, *felicitates*, de l'A. T. (Ps. I, 1 et ailleurs). L'idée est la même que celle des nombreux passages où les pauvres et les méprisés sont présentés comme les préférés de Dieu, non que la pauvreté et la souffrance soient en elles-mêmes un titre à sa bénédiction ; mais elles disposent l'âme aux sentiments humbles et doux qui rendent aptes à la recevoir ; comme, d'autre part, la prospérité et la richesse disposent le cœur à des sentiments hautains et durs. Dans la composition de cette assemblée même qui l'entoure, Jésus voit la preuve de cette vérité d'expérience si souvent exprimée dans l'A. T.; et la joie qu'il éprouve à la constater, vient des magnifiques promesses qu'il a à faire à ses auditeurs.

Le *royaume de Dieu* est l'état de choses dans lequel la volonté de Dieu règne souverainement. Cet état est avant tout dans le cœur des hommes, dans celui d'un seul peut-être, mais de là bientôt dans le cœur d'un grand nombre, et enfin, un jour, quand les éléments rebelles auront été vaincus ou retranchés, dans le cœur de tous. C'est donc un ordre de choses qui, d'intérieur et d'individuel, tend à devenir extérieur et social, jusqu'à ce qu'il envahisse complètement le théâtre de la vie humaine et apparaisse comme époque distincte de l'histoire. Comme cet état glorieux n'existe encore d'une manière parfaite que dans une sphère supérieure, il se nomme aussi le royaume *des cieux* (Matthieu). — Luc dit : *est*, et non pas seulement : *sera* à vous; ce qui renferme, en fait, une possession partielle et actuelle, et, de droit, la possession parfaite et finale. — Mais est-on membre de ce royaume par le seul fait que l'on est pauvre et souffrant? La solution de cette question résulte de

ce qui précède et de passages tels qu'Es. LXVI, 2: « A qui regarderai-je? dit l'Eternel. *A celui qui est pauvre* (עני) *et brisé de cœur, et qui tremble à ma parole.* » C'est aux cœurs que la souffrance a brisés, que Jésus apporte les trésors du royaume céleste. — Ces trésors sont avant tout spirituels; ce sont le pardon et la sainteté. Mais bientôt s'y joignent les bénédictions temporelles; et cette dernière notion est aussi renfermée dans celle de *royaume de Dieu;* la gloire est le terme de la grâce reçue. La parole de Jésus renferme donc la succession de notions suivante : abaissement temporel, humiliation et soupir vers Dieu ; grâces spirituelles et bénédictions extérieures. Le même enchaînement d'idées explique les béatitudes suivantes : l'indigence temporelle (avoir faim) conduit l'âme au besoin de Dieu et de sa grâce (Ps. XLII, 1); et, de la satisfaction de cette faim et de cette soif spirituelles, finit par résulter la pleine satisfaction extérieure (être rassasié). Aux larmes versées sur les malheurs temporels se rattache aisément le deuil de l'âme sur ses péchés ; celui-ci attire les consolations ineffables de l'amour divin, lesquelles élèveront le cœur jusqu'au triomphe, plein d'allégresse, de la joie parfaite. Les termes κλαίειν, *sanglotter*, γελᾶν, *rire*, ne peuvent être reproduits ici littéralement dans notre langue. Ils désignent une douleur et une joie tellement vives qu'elles éclatent au dehors. Matthieu ne parle que du sentiment intérieur : *mener deuil, être consolé.* On peut rapprocher de l'expression de Luc la parole Ps. CXXVI, 2 : « Notre bouche fut *remplie de rire*, » et le καυχᾶσθαι ἐν θεῷ, *triompher en Dieu,* de saint Paul (Rom. V, 11). Le texte de Matthieu présente deux autres différences plus importantes : 1° Il emploie la troisième personne au lieu de la seconde : « Heureux *les* pauvres . . .; le royaume des cieux est *à eux; ceux qui pleurent; ils seront consolés*, etc. » Les béatitudes, qui, chez Luc, s'adressent directement

aux auditeurs, se présentent ici sous la forme de sentences morales. 2° Dans Matthieu, ces sentences ont un sens exclusivement spirituel: « les pauvres *en esprit*, ceux qui ont faim *de la justice.* » Ici les interprètes se partagent, les uns soutenant que c'est Matthieu qui spiritualise les paroles de Jésus; les autres que c'est Luc qui, sous l'empire de son préjugé contre la richesse, prête à ces bénédictions un sens purement temporel. Deux choses nous paraissent évidentes: 1. que la forme de l'allocution directe chez Luc: « *Vous*, » peut seule être *historiquement* exacte. Jésus parlait *à* ses auditeurs; il ne discourait pas *devant* eux; 2. que cette première différence a entraîné la seconde. Ayant adopté la troisième personne et donné aux béatitudes la forme de *Maschal,* de sentences générales, comme celles que nous trouvons si souvent dans les parties didactiques de l'A. T. (Psaumes, Proverbes), Matthieu était bien obligé d'introduire dans le discours les déterminations morales qui se trouvaient dans la personne même des pauvres auxquels s'adressait Jésus, et sans lesquelles ces paroles, sous cette forme abstraite, auraient eu quelque chose de trop absolu. Comment dire sans restriction: heureux *les* pauvres, *les* affamés! Les souffrances temporelles ne peuvent être par elles-mêmes un gage de salut. La forme: Heureux *vous,* pauvres, *vous*, affamés, chez Luc, rendait au contraire toute explication semblable superflue. Car Jésus, en parlant ainsi, s'adressait à des pauvres et des affligés déterminés, concrets, dans lesquels il reconnaissait ses disciples, et qu'il envisageait comme les représentants de ce peuple nouveau qu'il venait installer sur la terre. Leur qualité de croyants prouvait qu'ils étaient au nombre de ceux chez qui les souffrances temporelles avaient réveillé le besoin des consolations divines, de ces cœurs *travaillés et chargés* que Jésus avait mission de *soulager* (Matth. XI, 29); qu'ils avaient

faim, non du pain du corps seulement, mais du pain de vie, de la Parole de Dieu, de Dieu même. La détermination que Matthieu devait nécessairement ajouter, pour limiter l'application des béatitudes, sous la forme générale où il les rendait, se trouvait donc implicitement renfermée, chez Luc, dans ce *vous,* qui ne s'adressait qu'à des pauvres *croyants.* Cette différence est très-significative. Elle me semble prouver que le discours, tel que nous le trouvons chez Matthieu, a été rédigé primitivement à un point de vue *didactique*, plutôt qu'*historique*, qu'il avait donc fait partie d'un recueil, dans lequel étaient exposés les enseignements de Jésus, sans égard aux situations particulières dans lesquelles ils avaient été prononcés, avant de figurer dans le cadre historique où nous le trouvons aujourd'hui enfermé dans cet évangile.

V. 22 et 23 [1]. «*Vous serez bienheureux quand les hommes vous haïront, quand ils vous banniront et vous injurieront, et qu'ils rejetteront votre nom comme infâme à cause du Fils de l'homme.* 23 *Réjouissez-vous en ce jour-là, et tressaillez de joie; car voici, votre récompense sera grande dans le ciel; car c'est de la même manière que leurs pères traitaient les prophètes.*» — Cette quatrième béatitude est parfaitement motivée, chez Luc, par les scènes d'hostilité violente qui avaient précédé. Comment les disciples de Jésus pourraient-ils ne pas être à la longue enveloppés dans la haine dont leur Maître commence déjà à être l'objet? Il en est autrement chez Matthieu, qui place le sermon sur la montagne à l'ouverture du ministère de Jésus. L'idée de persécutions à subir pour l'amour de leur Maître ne pouvait aborder dès le commencement l'esprit des disciples; et

[1] V. 23. Tous les Mjj.: χαρητε au lieu de χαιρετε, que lit T. R. avec quelque Mnn. — B D Q X Z Syr^{sch} It$^{aliq.}$: κατα τα αυτα au lieu de κατα ταυτα.

Jésus n'aurait pas devancé ainsi dans son enseignement la situation de son œuvre. Cette béatitude est donc évidemment prématurée dans le contexte de Matthieu, et nous pouvons ainsi constater par le premier évangile lui-même l'exactitude chronologique supérieure du troisième. — Chez Matthieu, cette parole a, comme les précédentes, la forme abstraite d'une sentence : « Bienheureux *les persécutés* pour la justice ; car le royaume des cieux est *à eux.* » Mais Jésus n'a certainement pas formulé ici des principes abstraits de morale chrétienne. Il a parlé en homme vivant à des hommes vivants. D'ailleurs Matthieu passe lui-même, dans le verset suivant, à la forme d'allocution employée dès le commencement par Luc. — L'adjonction explicative : *pour la justice*, dans Matthieu, est due à la même cause que les déterminations semblables dans les béatitudes précédentes. — Par le prés. ἔστε, «*vous êtes* bienheureux,» Jésus transporte directement ses auditeurs dans cet avenir imminent. — Le terme ἀφορίζειν, *séparer*, se rapporte à l'exclusion de la synagogue (Jean IX, 22). — L'expression étrange *rejeter le nom* est expliquée dans un sens trop faible, soit par Bleek : prononcer le nom *avec dégoût;* soit par de Wette, Meyer : *refuser* tout-à-fait de le prononcer. Elle se rapporte plutôt à la radiation de ce nom du rôle des membres de la synagogue. Il n'y a pas, pour cela, tautologie avec l'idée précédente. *Séparer*, *outrager*, indiquaient des actes de violence; rayer le nom est une mesure permanente, prise après coup et de sang-froid. — Πονηρόν, *mauvais :* comme un résumé de toute espèce de méchancetés. Il n'est resté de commun, dans la teneur de cette parole, chez Luc et Matthieu, que ce mot πονηρόν. — Au lieu de : *pour le Fils de l'homme,* Matthieu dit : *pour moi.* La seconde expression fait ressortir l'attachement à la personne de Jésus; la première, la foi à sa qualité de Messie, de représentant parfait de l'humanité.

Luc me paraît sur ce point aussi avoir conservé la vraie teneur de cette parole; c'est avec sa charge que Jésus veut ici mettre en relation l'idée de persécution. Cette pensée de la persécution à subir avec et pour le Messie, était si étrange, au point de vue juif, que Jésus sent le besoin de la justifier. Les souffrances des adhérents de Jésus ne seront que la continuation de celles des prophètes de Jéhovah. Voilà le grand sujet de consolation qu'il leur propose. Ils seront, par leurs souffrances mêmes, élevés au rang des prophètes; la récompense des Elie et des Esaïe deviendra la leur. — La leçon κατὰ τὰ αὐτά, *de la même manière,* paraît préférable à la leçon reçue κατὰ ταῦτα, *de cette manière.* On a probablement réuni en un seul mot τὰ et αὐτά. L'imparf. ἐποίουν indique l'habitude. — Le pron. αὐτῶν, *leurs* pères, indique que les disciples appartiennent déjà à un nouvel ordre de choses. Dans ce mot *leur* s'exprime déjà le sentiment qui règne dans les malédictions suivantes, adressées aux chefs de l'ordre de choses actuel.

V. 24-26[1]. « *Mais malheur à vous, les riches, parce que vous avez reçu votre consolation!* 25 *Malheur à vous, qui êtes rassasiés, parce que vous aurez faim! Malheur à vous, qui riez maintenant, parce que vous mènerez deuil et pleurerez!* 26 *Malheur, quand tous les hommes parleront bien de vous, car c'est de la même manière que leurs pères traitaient les faux prophètes!* » — Ces adversaires qui aiguisaient contre lui, il n'y a qu'un instant (v. 11), le glaive de la persécution, Jésus les contemple ici en esprit: ce sont les classes riches et puissantes de Jérusalem, dont les émis-

[1] V. 25. 9 Mjj. quelques Mnn. lisent νυν après εμπεπλησμενοι. — ℵ B K L S X Z quelques Mnn. omettent le second υμιν. — V. 26. 20 Mjj. omettent υμιν, que T. R. lit avec B Δ seulement. — 8 Mjj. 100 Mnn. omettent παντες. — Les Mss. se partagent entre κατα ταυτα (T. R.) et κατα τα αυτα.

saires l'entourent en Galilée. Peut-être aperçoit-il en ce moment même quelques-uns de leurs espions dans les rangs les plus reculés de l'assemblée. Ce ne sont pas assurément les riches comme tels qu'il maudit, pas plus qu'il n'a béatifié les pauvres comme tels. Un Nicodème, un Joseph d'Arimathée, trouveront ses bras ouverts, aussi bien que le dernier des Israélites. Jésus fait ici de l'histoire, non de la philosophie morale. Il prend le fait tel qu'il se présente à lui dans le moment présent. La classe des riches et des puissants n'est-elle pas celle qui déjà s'oppose ouvertement à sa mission? Elle s'exclut ainsi elle-même du règne de Dieu. La ruine de Jérusalem n'a que trop littéralement réalisé ces malédictions sorties de la bouche de Jésus en ce jour solennel. — Le πλήν, *excepté, seulement,* que nous ne pouvons rendre que par *mais* (v. 24), fait des personnages ici désignés une exception relativement aux béatitudes précédentes. — Le terme de *riches* se rapporte à la position sociale; celui de *rassasiés* au genre de vie; l'expression: *ceux qui rient*, caractérise une disposition personnelle. Toutes ces situations extérieures sont censées accompagnées de l'esprit d'avarice, de propre justice, de satisfaction orgueilleuse de soi-même et de légèreté profane qui s'y rattachait de fait en ce moment-là. C'était aux pharisiens et aux sadducéens que s'adressaient particulièrement ces menaces. — Le mot νῦν, *maintenant*, que plusieurs Mss. lisent dans la première proposition, est une imitation fautive de la seconde, où il se trouve dans tous les documents. Il est bien placé dans celle-ci; car la notion de *rire* renferme quelque chose de plus accidentel et de plus passager que celle d'*être rassasié.* — L'expression ἀπέχετε, que nous avons rendue par: *vous avez reçu,* signifie: vous avez pris à vous, et emporté tout entière; tout est donc épuisé. Comp. XVI, 25. — Les termes: *la faim, les pleurs,* se sont

littéralement réalisés dans la grande catastrophe nationale qui a suivi de près cette malédiction. Mais ils renferment aussi une allusion aux privations et aux souffrances qui attendent après la mort ces heureux du siècle. — Dans le v. 26, ce sont particulièrement les pharisiens et les scribes, si généralement honorés en Israël, que Jésus signale comme les continuateurs de l'œuvre des faux prophètes. Ces quatre malédictions seraient incompatibles avec le sens *spirituel* des termes *pauvres*, *affamés*, etc., dans les béatitudes.

Seconde partie du discours : v. 27-45.

C'est ici le corps du discours. Jésus proclame la loi suprême de la société nouvelle. La différence avec Matthieu ressort d'une manière plus frappante encore dans cette partie que dans la précédente. Dans le premier évangile, l'idée principale est l'antithèse entre la justice dans l'ordre de choses ancien et la justice nouvelle que Jésus vient faire régner. Il formule lui-même le thème du discours dans cette parole (V, 20) : « *Si votre justice ne surpasse celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez point dans le royaume de Dieu.* » La loi, dans la plupart de ses statuts, semblait au premier coup d'œil n'exiger que l'observance extérieure. Mais il était évident pour tout cœur sincère que par ces commandements, le Dieu de sainteté voulait conduire ses adorateurs non à un formalisme hypocrite, mais à une obéissance spirituelle. Le dixième commandement le disait assez clairement, quant au décalogue. L'enseignement israélite aurait eu pour tâche d'expliquer la loi dans ce sens vraiment moral, et de faire remonter le peuple de la lettre à l'esprit, comme avaient cherché à le faire les prophètes. Au lieu de cela, le pharisaïsme s'était plu à amplifier à l'infini l'observance légale, à la déterminer avec l'exactitude la plus minutieuse, et à renchérir sur la lettre, jusqu'à la mettre bien souvent en contradiction avec l'esprit. Il avait ainsi

étouffé la moralité sous la légalité. Comp. Matth. XV, 1-20, et XXIII. En face de cet abus criant, Jésus, d'un coup de main hardi, creuse jusqu'au fond de la lettre, en dégage l'esprit, et, le déployant dans toute sa beauté, fait tomber à la fois et la lettre qui n'en était que l'imparfaite enveloppe, et la justice pharisaïque, qui ne reposait que sur l'amplification indéfinie de la lettre. Jésus trouve ainsi le secret de l'abolition de la loi dans son accomplissement même. C'est ce que saint Paul a compris et développé mieux que personne. Que voulait, en effet, le législateur, en imposant la lettre? Non la lettre, mais l'esprit. Semblable au calice grossier sous la protection duquel se forme la fleur, avec ses organes délicats, la lettre n'était qu'un moyen de conserver et de développer le sens intérieur du bien jusqu'au moment où il pourrait s'épanouir librement. Ce moment était venu. Jésus, sur la montagne, en donne le signal. Et voilà pourquoi cette journée est le pendant de celle du Sinaï. Il oppose la lettre du commandement divin, comprise *comme lettre,* à l'esprit qui y est renfermé, et développe ce contraste, Matth. V, dans une série d'antithèses tellement frappantes, qu'il n'est pas possible de douter non seulement que tout ce développement ne soit authentique, mais encore qu'il n'ait formé le vrai fond du sermon sur la montagne. Jamais Holtzmann ne réussira à persuader le contraire; et toute son hypothèse critique sur le rapport des syn. croulera plutôt que cette conviction. Voici l'enchaînement du discours dans Matthieu : 1. Jésus dévoile ce qui manque à la justice pharisaïque, la vérité intérieure (V, 13-48). 2. Il juge, d'après cette norme, les trois manifestations positives de cette justice si vantée : l'aumône, la prière et le jeûne (VI, 1-18). 3. Il attaque deux des péchés les plus caractéristiques du pharisaïsme : la cupidité et l'esprit de jugement (VI, 19-34; VII, 1-5). 4. Enfin suivent

divers préceptes particuliers sur la prière, la conversion, le faux enseignement religieux, etc. (VII, 6-20). Entre ces préceptes, il n'est plus possible d'établir une liaison parfaitement naturelle. Tel est le corps du discours dans Matthieu : dans le commencement, un enchaînement serré ; puis une liaison qui devient de plus en plus lâche, jusqu'au moment où elle cesse tout à fait, et où le discours se transforme en un pur recueil de sentences détachées. Mais l'idée fondamentale est et reste l'opposition entre le formalisme et la spiritualité de la fausse et de la vraie justice.

Dans Luc, le sujet du discours est la loi suprême de l'ordre nouveau ; mais cette loi est présentée, non sous la forme abstraite et polémique de la *spiritualité*, comme dans Matthieu, où Jésus a tout du long en vue le pharisaïsme, mais sous la forme concrète et positive de la *charité*. Voici la marche des idées dans le discours de Luc : 1° Jésus décrit les *manifestations* pratiques du principe nouveau (v. 27-30) ; 2° il en donne la *formule* la plus simple (v. 31) ; 3° il indique le *caractère* distinctif de la charité, en opposant ce sentiment aux sentiments naturels analogues (v. 32-35 [a]) ; 4° il en propose le *modèle* parfait et la divine source (v. 35 [b] et 36) ; 5° enfin, il montre dans cet amour gratuit, désintéressé, le principe de tout jugement mutuel et de tout enseignement religieux salutaire, opposant par là le nouveau ministère qu'il installe sur la terre, en la personne de tous ses disciples, à l'ancien, qui disparaît en la personne des pharisiens (v. 37-45).

Au premier coup d'œil, rien de commun, ou à peu près, entre ce corps de discours et celui que nous venons de constater chez Matthieu. Aussi comprend-on, jusqu'à un certain point, l'opinion bizarre de Schleiermacher, qui conjecturait que ces deux rédactions émanaient de deux auditeurs, dont l'un avait été placé plus favorablement que l'autre ! On

se rendra compte de la différence de ces deux thèmes, en rapprochant le sujet développé chez Luc de celui que Jésus traite dans les deux dernières des six antithèses par lesquelles il caractérise, Matth. V, le contraste entre la justice légale et la justice réelle. Jésus attaque, v. 38-48, le commentaire pharisaïque de ces deux préceptes de la loi : *œil pour œil . . .*, et : *tu aimeras ton prochain comme toi-même*. Ce commentaire, en appliquant à la vie privée la loi du talion, qui n'avait été donnée comme règle que pour les juges, et en déduisant du mot de *prochain* cette conséquence : donc, tu pourras haïr celui qui n'est pas ton prochain, c'est-à-dire l'étranger ou ton ennemi, avait entièrement faussé sur ces deux points le sens de la loi. A ces travestissements, Jésus oppose, dans Matthieu, l'immensité et la gratuité parfaite de la charité, telle que l'homme peut la contempler dans le modèle de son céleste bienfaiteur; puis il identifie cette charité chez l'homme avec la perfection divine elle-même : « Soyez parfaits [par la charité], comme votre Père qui est dans les cieux est parfait. »

Or, c'est précisément à ce moment-là que Luc commence à s'approprier la partie centrale du discours. Ces deux dernières antithèses qui aboutissent, chez Matthieu, à la pensée suprême (V, 48) : l'homme élevé par l'amour à la perfection de Dieu, fournissent à Luc l'idée dominante du discours, tel qu'il le reproduit, celle de la charité comme loi de la nouvelle vie. Le thème est par là modifié dans la forme, nullement changé dans le fond. Car si, comme le dit saint Paul, Rom. XIII, 10, « la *charité* est l'accomplissement de la *loi*, » si la spiritualité parfaite, la ressemblance consommée avec Dieu, c'est la charité, l'accord foncier entre les deux formes du sermon sur la montagne est rétabli. Luc fait abstraction uniquement de tout ce qui se rapporte spécialement à l'ancienne loi et aux commentaires pharisaï-

ques, pour ne conserver que ce qui a une portée humaine, universelle, l'opposition entre la charité et l'égoïsme naturel du cœur humain.

De cette relation entre les deux comptes rendus, il nous paraît ressortir avec évidence que, s'il s'agit de l'organisme primitif du discours, Matthieu est supérieur à Luc ; et nous ne pouvons pas ne pas donner, au moins sur ce point, raison à Weizsäcker, quand il prétend que c'est dans Matthieu que le discours est reproduit de la manière la plus conforme aux circonstances historiques de la vie de Jésus. Mais, d'un autre côté, cela n'empêche nullement que, dans le détail, le discours de Matthieu ne puisse renfermer beaucoup de paroles qui y sont originairement étrangères, et que Luc a eu raison d'omettre, pour leur assigner, dans d'autres parties de son écrit, une place plus convenable et, historiquement, plus exacte. Nous retrouvons ici les deux écrivains tels que nous les connaissons déjà : le premier, poursuivant un but *didactique*, celui d'exposer d'une manière complète l'enseignement de Jésus sur la *justice du royaume*, et cela en faisant rentrer dans le cadre du discours des paroles prononcées en d'autres occasions, mais relatives au même sujet; le second, se renferment plus strictement dans la teneur *historique* des paroles de Jésus.

1. Les *manifestations* de la charité : v. 27-30. — Décrire les manifestations de ce principe nouveau qui doit désormais dominer le monde, c'était la manière la plus efficace et la plus populaire de l'introduire dans la conscience des auditeurs. Jésus dépeint d'abord la charité sous sa forme active (v. 27 et 28), puis sous la forme passive du *support* et de la patience (v. 29 et 30).

V. 27. 28[1]. « *Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez :*

[1] V. 28. Les Mss. se partagent entre υμας et υμιν. — Tous les Mjj.

Aimez vos ennemis; faites du bien à ceux qui vous haïssent. 28 *Bénissez ceux qui vous maudissent; priez pour ceux qui vous maltraitent.* » — Il y a solution de continuité entre le v. 26 et le v. 27. De Wette et Meyer pensent que le lien se trouve dans cette pensée sous-entendue : « Malgré ces malédictions que je prononce sur les riches, vos persécuteurs, je vous commande non de les haïr, mais de les aimer. » Mais dans les versets précédents, ce n'est pas comme persécuteurs que les riches sont apostrophés; et dans les suivants (27-30), ce ne sont point spécialement les riches qui sont représentés comme les ennemis que doivent aimer ses disciples. Le précepte de l'amour des ennemis est donné d'une manière générale et absolue. C'est donc ici la *loi nouvelle* que Jésus proclame, comme dans Matthieu. S'il y a une liaison avec ce qui précède, c'est tout au plus celle-ci : Au milieu de cette haine dont vous serez les objets (v. 22), votre tâche sera de réaliser dans le monde cette loi toute nouvelle que je proclame. Si Tholuck reproche à Luc (p. 498) de donner ici à ces préceptes une place que rien ne motive, c'est qu'il n'a point compris l'organisme du sermon sur la montagne dans cet évangile, tel que nous l'avons exposé. Il y a dans cette forme: *Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez,* comme un écho des antithèses de Matthieu : « Vous avez entendu . . ., *mais moi je vous dis.* » Par cette expression: *vous qui m'écoutez,* Jésus oppose l'auditoire réel qui l'entoure à ces auditeurs fictifs auxquels s'adressaient les malédictions précédentes.—On doit se représenter les paroles v. 27 et 28 prononcées avec une sorte d'enthousiasme. C'est l'exubérance de l'amour qui se fait jour dans ces préceptes. A chaque manifestation de haine, n'ayez à opposer qu'une manifestation d'amour. Aimez! Aimez!

omettent και devant προσευχεσθε, que lit T. R. avec quelques Mnn. seulement. — Les Mss. se partagent entre περι et υπερ.

Vous n'aimerez jamais trop ! *Aimer* désigne le principe nouveau quant au mouvement intime qui en est l'essence. Suivent les manifestations, en actes *(faire du bien)*, et en paroles *(bénir)*; puis la manifestation suprême qui est à la fois acte et parole *(prier pour)*. Ces manifestations de l'amour correspondent à celles de l'hostilité qui les provoque : ἔχθρα, *haine,* le mouvement intérieur ; μισεῖν, *avoir en horreur,* les actes ; καταρᾶσθαι, *maudire*, les paroles. Ἐπηρεάζειν (probablement de ἐπὶ et ἄρεσθαι, *s'élever contre, contrecarrer*), est le pendant de l'intercession. Jésus demande donc ici plus que ce qui paraît à l'égoïsme naturel la vertu suprême : ne pas rendre mal pour mal. Il exige de ses disciples, selon l'expression de saint Paul (Rom. XII, 21), de *surmonter le mal par le bien ;* Jésus ne pouvait encore développer ici le principe où ses disciples puiseront ce mouvement d'âme tout nouveau, la charité divine déployant ses richesses de pardon et de salut envers un monde rebelle et hostile à Dieu (Rom. V, 8-10). — Dans le parallèle de Matthieu, les deux propositions intermédiaires ont probablement été importées de Luc.

V. 29 et 30 [1]. La charité patiente. « *A celui qui te frappe sur la joue, présente aussi l'autre; et n'empêche pas celui qui te prend ton vêtement, de prendre aussi ta tunique.* 30 *A quiconque te demande, donne; et ne redemande pas à celui qui te prend ce qui est à toi.* » — Paul aussi fait marcher le μακροθυμεῖν, *patienter*, de pair avec le χρηστεύεσθαι, *faire du bien* (1 Cor. XIII, 4). Le cœur naturel croit avoir fait beaucoup, en respectant le droit du prochain ; il ne s'élève point jusqu'à l'idée de sacrifier son droit propre. Jésus trace ici l'idée d'une charité qui semble ignorer son droit, et ne voit aucune limite au don d'elle-

[1] V. 29. ℵ* D : εις την pour επι την. — V. 30. ℵ B omettent τω après παντι.

même. Il déploie cette idée sublime dans les traits les plus concrets et sous les formes les plus paradoxales. Pour expliquer ces paroles difficiles, Olshausen a prétendu qu'elles ne s'appliquaient qu'aux relations des membres du royaume de Dieu entre eux, et non à celles des chrétiens avec le monde. Mais Jésus supposerait-il parmi les siens des batteurs et des voleurs? Ou bien l'on a dit que ces préceptes n'exprimaient qu'une condamnation énergique de la vengeance (Calvin), que c'étaient des hyperboles (Zwingle), une peinture de la disposition générale que le chrétien doit réaliser dans chaque cas particulier, selon ce que permet l'intérêt de la gloire de Dieu et du salut du prochain (Tholuck), ce qui revient à l'idée de saint Augustin, que ces préceptes concernent la *præparatio cordis*, plutôt que l'*opus quod in aperto fit*. Sans nier ce qu'il y a de vrai dans toutes ces explications, nous croyons qu'elles n'atteignent pas entièrement l'idée. Jésus veut dire que, *quant à elle-même*, la charité ne connaît pas de limites à son abnégation. Si donc elle met jamais un terme à ses concessions, ce n'est nullement parce qu'elle se sent *poussée à bout;* la vraie charité est infinie, comme Dieu même, dont elle constitue l'essence. Sa limite, si elle en a une, n'est pas celle que son droit lui trace du dehors; c'est une limite semblable à celle que le beau se trace à lui-même, provenant du dedans. C'est par charité que le disciple de Jésus cède, quand il cède; c'est aussi par charité qu'il résiste, quand il résiste. LA CHARITÉ N'A PAS D'AUTRE LIMITE QUE LA CHARITÉ ELLE-MÊME, c'est-à-dire qu'elle est illimitée. — Σιαγών ne signifie pas proprement, comme on traduit d'ordinaire, *la joue* (παρειά), mais la *mâchoire;* dans ce sens, le coup donné n'est pas un soufflet, mais un coup de poing. Il s'agit par conséquent d'un acte de violence, plutôt que de mépris.— Au sacrifice complet de sa personne, le disciple ajoutera naturellement celui

du vêtement. Comme ἱμάτιον désigne le vêtement de dessus et χιτῶν celui de dessous, la tunique, qui est immédiatement sur la peau, il paraît bien qu'il s'agit aussi ici d'un acte de violence, d'un vol opéré de vive force ; le voleur arrache d'abord l'habit de dessus. Matthieu présente l'ordre inverse : « Celui qui veut t'ôter *la tunique*, abandonne-lui aussi *l'habit*. » Cette différence résulte de ce que, dans cet évangile, il s'agit d'un procédé juridique. Le passage commence par ces mots : « *Si quelqu'un veut avoir procès* (κριθῆναι) *avec toi*. » Le créancier s'empare d'abord de la tunique, qui est moins précieuse. Puis, si, après cela, il ne se croit pas suffisamment payé, il réclame encore l'habit de dessus. Cette forme juridique, chez Matthieu, est en rapport avec la citation de l'article du code mosaïque que Jésus vient de faire : *œil pour œil, dent pour dent*. Matthieu paraît donc avoir conservé la teneur primitive de ce passage. Mais comment admettre que si Luc avait eu sous les yeux l'écrit de Matthieu ou le document dont s'est servi l'auteur de cet évangile, il eût de son chef substitué une intuition toute différente à celle de son devancier?

V. 30. Autre forme de la même pensée. Le chrétien, quant à lui, ne refuserait ou ne réclamerait rien. Si donc il fait l'un ou l'autre, c'est encore et toujours par charité. Ce sentiment règle ses refus, comme ses dons, le maintien, comme l'abandon de ses droits.

2° Après avoir décrit les applications du principe nouveau, Jésus en donne la *formule* v. 31 : « *Et comme vous voulez que les hommes vous fassent, vous aussi faites-leur pareillement.* » — Le cœur naturel dit bien, avec les rabbins : « Ce qui t'est désagréable, ne le fais pas au prochain. » Mais la charité dit, par la bouche de Jésus : « Tout ce que tu désires pour toi-même, fais-le au prochain. » Traite en tout ton prochain comme un second toi-même. Il est clair que Jésus

ne veut parler que des désirs raisonnables et vraiment salutaires. Ses disciples sont censés n'en pouvoir former d'autres pour eux-mêmes. Καί, *et*, peut se rendre ici par : *en un mot.* Dans Matthieu, ce précepte se trouve au ch. VII, vers la fin du discours, entre une exhortation à la prière et un appel à la conversion, par conséquent sans liaison naturelle avec ce qui suit et précède. Tholuck préfère, malgré cela, la place qu'il occupe dans Matthieu. Il envisage cette parole comme un résumé de tout le discours (p. 498). Mais il est pourtant manifeste qu'il se rattache plus naturellement à une série de préceptes sur la charité qu'à une exhortation à la prière !

3° Caractère propre de la charité, le désintéressement : v. 32-35ª [1]. « *Et si vous aimez ceux qui vous aiment, quel gré vous en saura-t-on? Car les pécheurs aussi aiment ceux qui les aiment.* 33 *Et si vous faites du bien à ceux qui vous font du bien, quel gré vous en saura-t-on? Car les pécheurs aussi en font autant.* 34 *Et si vous prêtez à ceux de qui vous espérez recevoir, quel gré vous en saura-t-on? Car les pécheurs aussi prêtent aux pécheurs, afin de recevoir le même service.* 35ª *Mais aimez vos ennemis, et faites-leur du bien, et prêtez sans rien espérer.* » — L'amour humain cherche un objet qui lui soit homogène et duquel il puisse au besoin obtenir un retour. Il a toujours quelque chose d'intéressé. L'amour nouveau que Jésus inaugure sera complètement gratuit, désintéressé. C'est pourquoi il pourra embrasser même l'objet le plus opposé à sa nature. Χάρις : la faveur que l'on s'attire de la part de Dieu ; dans Matthieu : τίνα μισθόν, *quel sujet de récom-*

[1] V. 33. ℵ* B ajoutent γαρ entre και et εαν. — ℵ B A omettent γαρ après και. — V. 34. Au lieu d'απολαβειν que lit T. R. avec 14 Mjj., ℵ B L Z lisent λαβειν. — ℵ B L Z omettent γαρ. — V. 35. ℵ Z Π Syr. : μηδενα au lieu de μηδεν.

pense? Ἀπολαμβάνειν τὰ ἴσα peut signifier : *retirer le capital prêté*, ou bien aussi : *recevoir* un jour *le même service*. La prépos. ἀπό parlerait en faveur du premier sens. Mais la leçon alex. rend cette prépos. suspecte. L'égoïsme caché dans cette conduite ressort mieux dans le second sens : ne prêter qu'à ceux dont on espère qu'ils vous prêteront à leur tour. C'est un habile calcul ; c'est l'égoïsme s'accordant instinctivement avec la loi du talion, l'utilitarisme se présentant pour recueillir les fruits de l'ordre moral. Quelle fine ironie dans ce tableau ! Quelle critique de la bonté naturelle ! Le principe nouveau d'une charité entièrement gratuite se détache avec éclat sur ce fond obscur de la bienfaisance ordinaire. La forme paradoxale que Jésus donne à ses préceptes, ne permettra jamais à une morale relâchée de tenter de les affaiblir. — Πλήν (v. 35) : « Ce faux amour écarté, il ne reste pour vous, mes disciples, que ceci. » — Ἀπελπίζειν signifie proprement : *désespérer*. Meyer prétend appliquer ici ce sens : « ne désespérant point de la rémunération divine dans l'économie à venir. » Mais comment concilier avec ce sens l'objet μηδέν, *rien*, et l'antithèse du v. 34? Le sens que donne la traduction syriaque, probablement avec quelques Mss. qui lisent μηδένα, *personne :* « ne désespérant personne par un refus, » est grammaticalement inadmissible. Il ne reste qu'à donner au ἀπό de ἀπελπίζειν le sens qu'avait déjà cette préposition dans ἀπολαβεῖν : « *n'espérant rien en retour*, de la part de celui qui vous demande. »

4° *Le modèle et la source* de la charité que Jésus vient de dépeindre : v. 35 [b] et 36 [1]. « *Et votre récompense sera grande ; et vous serez fils du Très-Haut, parce qu'il est bon envers les ingrats et les méchants.* 36 *Soyez donc miséri-*

[1] V. 36. ℵ B D L Z It[plerique] omettent ουν. — ℵ B L Z omettent και.

cordieux, comme aussi votre Père est miséricordieux. » — Après avoir montré ce qu'est l'amour que les siens doivent surpasser, Jésus leur montre ici ce qu'est celui qu'ils doivent égaler, l'amour divin, source de tout amour gratuit et désintéressé. La récompense promise par Jésus ne peut être de nature à contredire le désintéressement parfait du sentiment qu'il exalte. Et en effet, les paroles suivantes prouvent que cette récompense consistera dans la participation à la vie et à la gloire du Dieu qui est amour. Ce n'est point là un salaire étranger au sentiment récompensé, un objet de calcul, le prix d'un mérite; c'est ce sentiment lui-même arrivé à sa perfection. Les mots: *Vous serez fils du Très-Haut*, sont le commentaire de cette idée de récompense. — Καί: *et en effet*. Cet amour désintéressé, par lequel nous devenons semblables à Dieu, nous élève à la relation la plus intime avec lui, à la libre disposition de sa toute-puissance, au glorieux état de fils. Tel a été Jésus ici-bas. La septième béatitude dans Matthieu: « Heureux ceux qui procurent la paix, car ils seront appelés enfants de Dieu, » est probablement une sentence générale tirée de cette parole. — Si les ingrats et les méchants sont l'objet de l'amour divin, c'est que cet amour est compatissant (οἰκτίρμων, v. 36). Dieu voit dans le méchant le malheureux. Matth. V, 45 rend cette même idée sous une forme entièrement différente: « Parce qu'il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et pleuvoir sur les justes et sur les injustes. » Ces deux formes ne sauraient provenir du même document. Si Luc eût connu la forme conservée dans Matthieu, comment l'eût-il supprimée! Matthieu termine ce développement par une sentence générale analogue à celle du v. 36 de Luc: « Soyez donc parfaits, comme votre Père dans les cieux est parfait. » Ces deux formes différentes correspondent, comme nous l'avons vu,

à la différence du corps du discours chez les deux évangélistes. Matthieu parle de la justice intérieure, de la sainteté (à laquelle on ne parvient que par la charité) ; Luc, de la charité (qui est l'élément essentiel de la sainteté ; comp. Col. III, 14).

5° *L'amour, principe de tout jugement moral et de tout enseignement religieux salutaires :* v. 37-45. — Les disciples de Jésus ne sont pas seulement appelés à pratiquer eux-mêmes le bien. Ils ont mission de le faire triompher sur la terre. Ils doivent être, comme le dit Jésus dans Matthieu, immédiatement après les béatitudes, *la lumière du monde*, *le sel de la terre*. C'est en cette qualité que Jésus leur parle dans ce qui suit. Il indique les qualités que doivent posséder ceux qui veulent exercer sur le monde, soit en jugeant, soit en enseignant, une salutaire influence, et montre qu'à ces deux égards l'amour, la bonté intérieure, est la condition d'un ministère béni. Et d'abord quant aux jugements (v. 37-42).

V. 37 et 38 [1]. « *Et ne jugez pas, et vous ne serez pas jugés ; ne condamnez pas, et vous ne serez pas condamnés ; renvoyez absous, et vous serez renvoyés absous.* 38 *Donnez, et il vous sera donné ; on vous donnera dans votre sein une mesure bonne, pressée et remuée et débordante ; car de la mesure dont vous mesurez, vous serez mesurés à votre tour.* » — Lors même que ce nouveau précepte se rattache au sentiment de la compassion mentionné auparavant (v. 36), il ne se rapporte nullement au pardon des *offenses*. Il s'agit du jugement moral dans un sens général. C'est le péché *en soi*, comme offense envers Dieu, et son appréciation par les hommes, dont Jésus s'occupe ici. Il a évidem-

[1] V. 37. A C A I $t^{aliq.}$: ινα μη, au lieu de και ου μη. — V. 38. ℵ B D L Z : ω γαρ μετρω, au lieu de τω γαρ αυτω μετρω ω, que lit T. R. avec tous les autres Mss.

ment en vue le jugement que les scribes et les pharisiens exerçaient en Israël, et que leur dureté et leur arrogance rendaient plus nuisible qu'utile, comme on pouvait le constater par l'effet produit sur les péagers et autres personnes de ce genre (V, 30; XV, 28-30).—Καί indique la transition à un nouveau sujet analogue : *et aussi.* Κρίνειν, *juger,* n'est point l'équivalent de *condamner;* c'est, en général, se poser en appréciateur de la conduite et de la personne d'autrui. Mais, comme là où règne cette disposition, le jugement s'exerce ordinairement dans un esprit peu bienveillant, ce mot est certainement employé ici dans un sens défavorable. Il est renforcé par le terme suivant : *condamner*, condamner impitoyablement et sans tenir compte des motifs d'indulgence. Ἀπολύειν, *absoudre,* ne se rapporte donc point au pardon d'une offense personnelle ; c'est la disposition à trouver le prochain innocent plutôt que coupable. Le Seigneur ne veut point interdire par là toute appréciation morale de la conduite du prochain, ce qui serait en contradiction avec beaucoup d'autres paroles, par exemple (1 Cor. V, 12) : « N'est-ce pas à vous de juger ceux du dedans? » Comme il y a un refus qui vient de la charité (v. 30), il y a aussi un jugement inspiré par l'amour : celui-ci, Jésus ne l'interdit point, comme le prouve le v. 42. Ce qu'il veut bannir de la société de ses disciples, c'est l'*esprit* de jugement, la tendance à mettre notre faculté d'appréciation morale au service de la malignité naturelle, ou plus simplement encore : le jugement pour le plaisir de juger. La récompense promise : *n'être pas jugé, condamné, être renvoyé absous*, peut se rapporter à ce monde ou à l'autre, à la conduite des hommes ou à celle de Dieu. Le second sens est plus naturel, il s'impose de lui-même dans le précepte suivant. — C'est probablement d'ici qu'a été tirée la cinquième béatitude de Matthieu : « *Heureux les miséricordieux; car ils obtiendront miséricorde.* »

A la disposition d'absoudre les accusés, se rattache naturellement celle de *donner,* c'est-à-dire de rendre service à tous, même aux plus grands pécheurs. Cette idée n'est introduite ici qu'accessoirement. Il y a de l'émotion dans ces impératifs qui se succèdent, et une remarquable surabondance d'expression caractérise la promesse. Quelqu'un a dit: « Donnez à Dieu plein votre main, et il vous donnera plein la sienne. » Le sentiment de cette libéralité infinie de Dieu s'exprime avec force dans cette accumulation d'épithètes. La *mesure,* à laquelle Jésus fait allusion, est celle des objets solides *(pressée, secouée);* l'épithète: *débordante,* n'a rien de contraire à cette explication. — L'expression: *dans votre sein,* se rapporte à la forme du vêtement oriental, qui permet de serrer les objets dans le large pli formé en guise de poche, au-dessus de la ceinture (Ruth III, 15). — Le plur. δώσουσιν, *ils donneront,* correspond à notre pronom indéfini *on;* il désigne les instruments de la munificence divine, quels qu'ils soient (XII, 20. 48). — Ce précepte se retrouve, à peu près dans les mêmes termes, Matth. VII, 1 et suiv., immédiatement après une exhortation à la confiance en la Providence, et avant une invitation à la prière, ainsi dans un contexte complètement brisé. Tout se lie au contraire parfaitement chez Luc.

V. 39 et 40 [1]. « *Or il leur dit une parabole: Un aveugle peut-il conduire un aveugle? Ne tomberont-ils pas tous deux dans le puits?* 40 *Le disciple n'est pas au-dessus de son maître; mais tout disciple accompli sera comme son maître.* » — Meyer, Bleek, Holtzmann, ne voient aucune liaison naturelle entre cette petite parabole et les préceptes précédents. La forme: *il leur dit aussi,* semble également indiquer ici l'intercalation d'une parole originairement

[1] V. 39. 9 Mjj. ajoutent και après δε. — V. 40. ℵ B D L X Z plusieurs Mnn. It. omettent αυτου.

étrangère au sermon sur la montagne. Cependant l'image d'un *aveugle* conduisant un *autre aveugle* (v. 39), n'est-elle pas en rapport évident avec celle d'un homme qui, ayant une *poutre* dans l'œil, veut enlever une paille de l'œil de son frère (v. 41)? Et qui pourrait méconnaître la liaison entre l'idée renfermée dans cette dernière image et le précepte qui précède (v. 37. 38), sur les jugements? La prétention de corriger le prochain, sans se corriger soi-même, ne rentre-t-elle pas dans cette manie de juger que Jésus vient de proscrire? Tout le morceau v. 37-42 ne forme donc qu'un enseignement suivi sur les jugements. Jésus continue à opposer le jugement normal et salutaire qu'il attend de ses disciples à l'égard du monde, et qui repose, d'un côté, sur l'amour pour le prochain, et, de l'autre, sur le jugement sévère de soi-même, au jugement malfaisant qu'exerçaient, au milieu de la société israélite, les pharisiens, sévères envers les autres et tout infatués d'eux-mêmes. Faire des disciples dignes de la même perdition dans laquelle ils se plongeaient, c'était là le résultat de la sagesse et de la vertu pharisaïques! Jésus prie ses disciples de ne pas renouveler de tels chefs-d'œuvre dans l'ordre de choses qu'il va fonder. Matth. XV, 14 et XXIII, 15. 16 présentent des paroles toutes semblables adressées aux pharisiens. Nous ne nous trompons donc pas dans l'application que nous faisons ici de cette image. — Sur la formule : *Et il leur dit aussi,* comp. à VI, 5. L'interruption, v. 39, représente un moment de recueillement. Jésus cherche une image pour faire sentir à ses auditeurs les effets déplorables du jugement moral exercé à la manière des pharisiens. — Ὁδηγεῖν, *montrer le chemin,* réunit les deux notions de corriger et d'instruire. Le disciple, en tant que disciple, ne pouvant surpasser son maître (v. 40), l'élève d'un maître pharisien ne pourra, dans le cas le plus favorable, que l'égaler, c'est-à-dire tomber

avec lui dans la même fosse. — Le v. 40 justifie cette idée. Voilà ce qui arrivera au peuple tout entier, s'il demeure sous la direction pharisaïque. Plus il se perfectionnera à l'école de pareils maîtres, plus il se rapprochera . . . de la perdition. La sentence proverbiale v. 40ª est employée Matth. X, 24. 25 et Jean XV, 20, dans ce sens : Les serviteurs de Jésus ne doivent pas s'attendre à être *traités mieux* que leur maître. Luc XXII, 27 et Jean XIII, 16, elle est appliquée à l'*humilité* qui sied au serviteur d'un pareil maître. On voit que Jésus faisait de ces sentences générales des applications diverses. — Quoi qu'en pense donc la critique moderne, le contexte de Luc est irréprochable. Comment Weizsäcker peut-il méconnaître cet enchaînement, au point de faire commencer avec le v. 39 un nouveau morceau, « la seconde section du discours » (p. 153) !

V. 41 et 42. « *Et pourquoi regardes-tu le fêtu qui est dans l'œil de ton frère? Et tu ne remarques pas la poutre qui est dans le tien!* 42 *Ou comment peux-tu dire à ton frère: Mon frère, permets que j'ôte le fêtu qui est dans ton œil, toi qui ne vois pas la poutre qui est dans ton œil? Hypocrite, ôte premièrement la poutre de ton œil, et tu verras alors, pour ôter le fêtu qui est dans l'œil de ton frère!* » — Pour corriger utilement autrui, il faut commencer par se corriger soi-même. Hors de là, tout jugement est le fruit, non de la charité, mais de la présomption et de l'ignorance. Tel était le jugement des pharisiens. Le *fêtu*, brin de paille qui s'est glissé dans l'œil, représente un défaut d'importance secondaire. Une *poutre* dans l'œil est une image absurde, dont le ridicule sert à peindre un procédé ridicule, celui d'un homme qui, saturé d'avarice, d'orgueil, de vices odieux, comme le pharisien, prétend faire l'éducation morale de son prochain, infiniment moins vicieux que lui. On comprend cette apostrophe : *hypocrite !* Si c'était en effet la

haine du mal qui animait ce juge-là, ne commencerait-il pas par manifester ce sentiment dans le jugement rigoureux de lui-même? — On entend ordinairement le διαβλέψεις dans ce sens: « Tu pourras *penser à, pourvoir à . . .* » Mais est-il possible, dans ce contexte, de faire abstraction du sens propre de βλέπειν, *voir?* Le rapport entre ἔκβαλλε, *ôte,* et διαβλέψεις, *tu verras*, suffirait pour prouver le contraire: « Ote la poutre qui t'ôte la vue, et alors tu verras assez pour . . . » Le verbe διαβλέπειν, *voir au travers,* voir distinctement, ne se trouve que dans ce passage, dans tout le N. T., si ce n'est dans le parallèle de Matthieu. On a voulu démontrer par là que les deux évangélistes employaient un même document grec. Mais des expressions caractéristiques, telles que celle-là, doivent sans doute leur origine à la première reproduction de la tradition orale en langue grecque; le précepte avait pris alors une forme fixe, dont certains traits se sont conservés dans l'évangélisation et ont passé de là dans nos synoptiques.

Dans les v. 43-45, l'idée d'*enseignement,* qui apparaissait déjà au v. 40, se substitue tout-à-fait à celle de *jugement* avec laquelle elle est en rapport étroit.

V. 43-45 [1]. « *Car un bon arbre ne produit pas de mauvais fruit; et un mauvais arbre ne produit pas non plus de bon fruit.* 44 *Car chaque arbre se reconnaît à son propre fruit; on ne recueille pas sur des épines des figues, et sur des ronces on ne récolte pas du raisin.* 45 *L'homme bon tire de bonnes choses du bon trésor de son cœur, et l'homme mauvais tire de mauvaises choses du mauvais trésor de son cœur; car de l'abondance du cœur la bouche parle.* » — Pour que notre parole ait sur le prochain une

[1] V. 43. ℵ B L Z plusieurs Mnn. ajoutent παλιν après ουδε. — V. 45. ℵ B omettent αυτου après καρδιας. — ℵ B D L omettent ανθρωπος après πονηρος. — ℵ B D L Z omettent les mots θησαυρου της καρδιας αυτου.

bonne influence, il faut que nous soyons devenus bons nous-mêmes. Les *fruits* de l'arbre ne sont donc, dans ce passage, ni les œuvres morales de l'individu qui enseigne, ni ses doctrines. Ce sont les résultats de son travail chez les autres. Un homme orgueilleux aura beau prêcher l'humilité, un égoïste la charité; la contagion de l'exemple paralysera l'action de la parole. L'*arbre gâté* (σαπρόν) est celui qui a la maladie du chancre, et dont les sucs sont incapables de produire des fruits savoureux. — La liaison de v. 43 à 44 [a] est celle-ci : « *Ce principe est si vrai*, que chacun conclut, sans hésiter, des fruits d'un arbre à sa nature. » — On voit souvent en Palestine, derrière les haies d'*épines* et de *ronces*, des *figuiers* tout enguirlandés des jets grimpants des *ceps de vigne* [1]. — Le v. 45 formule le principe général sur lequel repose tout ce qui précède. La parole est la communication la plus immédiate de l'être. Un homme veut-il réformer les autres par sa parole, qu'il se réforme intérieurement lui-même; alors sa parole changera le monde. Jésus lui-même est l'exemple le plus frappant de cette vérité. Il est l'homme bon dont la parole bonne a déposé dans le monde le principe de la bonté parfaite. A ses disciples de continuer cette œuvre de renouvellement par cette méthode dont celle des pharisiens était l'antipode. — Un passage analogue se trouve dans Matthieu, à la fin du sermon sur la montagne (VII, 15-20). Là Jésus exhorte ses auditeurs à se garder des faux prophètes, qui se trahissent comme tels par leurs mauvais fruits. Ces faux prophètes peuvent bien être, dans ce précepte comme dans celui de Luc, les pharisiens (comp. notre v. 26). Mais leurs *fruits* sont certainement, chez Matthieu, leurs œuvres morales, leur orgueil, leur avarice, leur hypocrisie, et non les effets

[1] Konrad Furrer, *die Bedeutung der biblischen Geographie für die bibl. Exegese*, p. 34.

produits par leur ministère, comme dans Luc. En échange, nous trouvons dans Matth. XII, 33-35 un passage encore plus semblable au nôtre. Comme il se rattache à un avertissement contre le blasphème du Saint-Esprit, les *fruits* de l'arbre sont évidemment, comme dans Luc, les paroles elles-mêmes, en tant que bonnes ou mauvaises dans leur nature et dans leur action sur ceux qui les accueillent. Ne résulte-t-il pas de là que ce morceau est le vrai parallèle du nôtre, et que celui que Matthieu a introduit dans le sermon sur la montagne est une importation, résultant probablement de ce que la même image (celle des arbres et des fruits) est employée dans tous les deux? — Jésus s'est ainsi élevé par degrés des conditions de la vie chrétienne (béatitudes) à cette vie elle-même, d'abord à son principe, puis à son action sur le monde. De ses disciples, il a fait les instruments du renouvellement de l'humanité. Il ne lui reste qu'à clore ce discours d'inauguration.

Troisième partie du discours : v. 46-49. *La sanction.*

C'est ici la conclusion et pour ainsi dire la péroraison du discours. Le Seigneur recommande aux siens la mise en pratique de la nouvelle ligne de conduite qu'il vient de tracer.

V. 46. « *Mais pourquoi m'appelez-vous : Seigneur, Seigneur! et ne faites-vous pas ce que je dis?* » — Cette parole prouve que Jésus était déjà reconnu par une partie considérable de cette foule comme Seigneur; mais que déjà alors il aurait voulu trouver chez plusieurs de ceux qui le saluaient de ce titre une fidélité plus scrupuleuse à la loi de la charité. Cet avertissement se lie sans doute à ce qui précède, par cette idée : « N'allez pas vous rendre coupables, dans l'économie qui commence, de la même hypocrisie que les scribes et les pharisiens dans celle qui finit : ils rendent hommage à Jéhovah, et, en même temps, transgressent incessamment sa loi. N'en agissez pas ainsi avec ma pa-

role. » La même idée se retrouve dans Matthieu, à l'endroit correspondant du sermon sur la montagne (VII, 21 et suiv.), mais sous la forme abstraite et sentencieuse que nous avons déjà observée dans les béatitudes : « *Tous ceux qui me disent :* Seigneur, Seigneur, etc. » — Dans ce passage de Matthieu, Jésus se donne expressément pour le Messie et le juge suprême. Le même sentiment s'exprime dans le : *Seigneur, Seigneur,* de Luc.

V. 47-49 [1]. « *Quiconque vient à moi et entend mes paroles et les pratique, je vous montrerai à qui il est semblable.* 48 *Il est semblable à un homme qui bâtit une maison, qui a creusé, et creusé profond, et qui a posé le fondement dans le rocher. Une trombe ayant éclaté, le torrent est venu heurter contre cette maison-là et n'a pu l'ébranler, parce qu'elle avait été bien bâtie.* 49 *Mais celui qui a entendu mes paroles et qui ne les a pas pratiquées, est semblable à un homme qui a bâti sa maison sur la terre, sans fondement. Le torrent a heurté contre cette maison, et aussitôt elle a croulé; et la ruine de cette maison-là a été grande.* » — Les deux évangélistes se rencontrent dans cette comparaison finale. Il y a sur les terrains en pente qui entourent le lac de Génézareth des coteaux où une couche de terre (γῆ, Luc) ou de sable (ἄμμος, Matthieu) peu épaisse recouvre le rocher. L'homme prudent creuse à travers ce terrain meuble, et creuse même profond (ἔσκαψε καὶ ἐβάθυνε), jusqu'au roc, sur et dans lequel (ἐπί avec l'accusatif) il pose le fondement. L'homme imprudent cesse de creuser avant d'être arrivé au rocher. — Luc ne mentionne qu'une seule raison de destruction, la trombe (πλήμμυρα), qui éclate au sommet de la montagne, et forme ces torrents qui entraî-

[1] V. 48. ℵ B L Z : δια το καλως οικοδομησθαι αυτην, au lieu de τεθεμελιωτο γαρ επι την πετραν, que lit T. R. avec toutes les autres autorités. — V. 49. C quelques Mnn. : οικοδομουντι au lieu d'οικοδομησαντι.

nent la couche de terre et de sable et avec elle l'édifice non fondé sur le roc. Matthieu ajoute l'ouragan (ἄνεμοι), qui accompagne ordinairement ces grandes perturbations atmosphériques, et qui renverse par en-haut l'édifice que le torrent mine par dessous. Il y a des différences trop nombreuses, quoique pour la plupart insignifiantes, entre ces deux tableaux de Matthieu et de Luc, pour qu'ils puissent être empruntés au même document. — Bâtir sur la terre, c'est accueillir la volonté du Seigneur uniquement dans son intelligence, cette partie la plus superficielle et la plus impersonnelle de notre moi, tout en lui fermant sa conscience et en lui refusant l'acquiescement de la volonté, de l'élément vraiment personnel en nous. L'épreuve de notre édifice spirituel a lieu par la tentation, par la persécution, par la mort enfin qui suit le jugement. Sa chute se consomme par l'infidélité, ici-bas, et par la condamnation, là-haut. — La leçon alex.: *parce qu'elle avait été bien bâtie* (v. 48), doit être préférée à celle du T. R.: *car elle était fondée dans le roc,* qui est tirée de Matthieu. — Une âme perdue, une seule, c'est une *grande ruine* aux yeux de Dieu. Voilà la solennelle pensée sous l'impression de laquelle Jésus laisse ses auditeurs en terminant ce discours. Chacun d'eux, à l'ouïe de cette dernière parole, croit entendre le fracas de l'édifice qui s'écroule et doit se dire: ce désastre, c'est le mien, si je suis hypocrite ou inconséquent.

En jetant un coup d'œil sur le chemin parcouru, nous découvrons aisément l'enchaînement du discours de Luc. Jésus s'est adressé d'abord à ses auditeurs comme appartenant à la classe qui a le plus besoin des dédommagements célestes; il les a traités en disciples, soit qu'ils le fussent déjà réellement, soit en leur qualité d'auditeurs volontaires; et les prenant comme représentants de l'ordre nouveau, il promulgue aux oreilles de ce nouvel Israël la loi suprême de l'économie qui commence, celle de la charité. Enfin, les substituant aux scribes, il les charge de propager cette loi nouvelle,

et leur indique les conditions au moyen desquelles ils exerceront d'une manière fructueuse ce ministère. Puis, avant de finir, il les presse, au nom de ce qu'ils ont de plus précieux, de mettre leur vie d'accord avec leur profession, afin que le jugement de Dieu ne les surprenne pas sans abri. Que manque-t-il à l'unité et à la gradation continue de ce discours? Comment Weizsäcker peut-il dire que les préceptes dans Luc sont en grande partie juxtaposés, sans liaison, séparés de leur contexte naturel[1]? C'est bien plutôt chez Matthieu, comme du reste Weizsäcker le reconnaît aussi, que nous trouvons des éléments étrangers intercalés dans la contexture du discours; on les reconnaît sans peine, parce qu'ils en interrompent la marche, et que l'association d'idées qui a occasionné l'intercalation, saute aux yeux. Ainsi: V, 23-26, la réconciliation, à l'occasion de la haine et du meurtre; V, 29. 30, un précepte qui se retrouve dans Matthieu même XVIII, 8. 9; V, 31 et 32, un passage qui se retrouve XIX, 3-9; VI, 7-15, interruption évidente dans la tractation des trois principales vertus qui constituent la justice pharisaïque (l'aumône, v. 2-4; la prière, v. 5. 6; le jeûne, v. 16-18); VI, 19 (ou du moins 25)-34, morceau sur la providence, à l'occasion de l'avarice pharisaïque; VII, 6-11 et 13. 14, préceptes simplement juxtaposés; VII, 15-20, une parole à laquelle il faudrait substituer XII, 33-35; enfin VII, 22. 23, où il est fait allusion à des faits qui dépassent l'horizon de ces premiers temps. Il est remarquable que ce sont précisément ces paroles dont l'importation est démontrée par le contexte même de Matthieu, qui se retrouvent dispersées en différents endroits de l'évangile de Luc, où leur parfait à-propos sera facilement constaté. Cette combinaison d'éléments hétérogènes en un seul et même tout pourrait être un motif de reproche pour l'auteur du premier évangile, si la rédaction du discours avait eu un but historique. Mais, supposons que ce discours appartînt à un recueil d'enseignements de Jésus, composé uniquement dans un but didactique ou liturgique, et que l'auteur n'ait voulu autre chose que donner un exposé de la loi morale toute nouvelle qu'avait enseignée Jésus, il n'y a plus rien que de naturel dans ce procédé. Ce qui est évident, c'est que l'auteur a trouvé par là le moyen de reproduire chez ses lecteurs, comme aucun autre évangéliste, l'impression saisissante et solennelle qu'avait

[1] *Untersuchungen*, p. 154.

laissée la parole de Jésus chez ses auditeurs (Matth. VII, 28. 29).— Toute la relation entre ces deux rédactions ne permet pas de les déduire d'une source commune, comme le veulent Holtzmann et Weizsäcker.

II. — *Le serviteur du centenier :* VII, 1-10.

Le plus bel exemple de foi que Jésus ait rencontré jusqu'à ce moment; et, chose étonnante, c'est un païen à qui il doit cette surprise ! Jésus saisit à l'instant le sens profond de ce fait inattendu et l'indique avec délicatesse au v. 9, tandis que dans Matthieu (VIII, 11. 12), il le fait ressortir sans ménagement. On attendrait plutôt l'inverse; mais nos évangélistes sont bien éloignés des intentions dogmatiques que leur impute la critique.

Cette guérison se rattache, dans Matthieu comme dans Luc, au sermon sur la montagne. Ce n'est nullement là, comme plusieurs le pensent, la preuve d'une source écrite commune. Car 1. les deux morceaux sont séparés, dans Matthieu, par la guérison du lépreux, que Luc place dans un tout autre moment; 2. les récits des deux évangélistes présentent des différences de détail très-considérables; enfin 3. rien n'empêche que dans l'évangélisation orale ne se fussent formés certains groupes de récits plus ou moins fixes qui ont pu passer tels quels dans nos narrations écrites. Quant à Marc, il omet purement et simplement ce miracle, omission inexplicable, s'il copie Matthieu et Luc (Bleek), ou bien aussi s'il puise avec eux dans le Marc primitif (Ewald et Holtzmann). Holtzmann (p. 78) pense, avec Ewald, que « s'il a retranché le sermon sur la montagne, il pouvait bien aussi retrancher le morceau qui suit et qui ouvre une nouvelle section. » Mais en tant d'autres occasions on nous affirme que Marc omet les discours pour faire place aux faits. N'est-ce pas d'un fait qu'il s'agit ici? Quant à Bleek, il ne cherche pas même à expliquer cette omission.

V. 1-6[a] [1]. *Première députation.* — La leçon alex. ἐπειδή, *puisque assurément*, n'a aucun sens. — Il y a de la solennité dans ces expressions : ἐπλήρωσε, *eut accompli*, et εἰς τὰς ἀκοάς, *aux oreilles du peuple*. La proclamation qui vient d'avoir lieu est donnée comme quelque chose de complet. — La circonstance que ce miracle avait eu lieu précisément au moment où Jésus rentrait à Capernaüm, après ce discours, était restée gravée dans la tradition et s'est conservée fidèlement dans nos deux récits évangéliques. — Le centurion (v. 2) était probablement un militaire romain au service d'Hérode ; il était prosélyte et avait même manifesté un zèle tout particulier pour sa nouvelle croyance (v. 5). — Au lieu de δοῦλος, *esclave,* Matthieu dit παῖς, mot qui peut signifier *fils* ou *serviteur*, et que Luc emploie dans ce second sens, au v. 7. Bleek, Holtzmann, préfèrent le sens de *fils* dans Matthieu, « parce que, autrement, il faudrait admettre que le centurion n'aurait eu qu'un esclave. » Comme si on ne pouvait pas dire : « Mon domestique est malade, » lors même qu'on en a plusieurs ! Le sens de *serviteur* est plus probable, dans Matthieu, parce qu'il explique mieux le scrupule qu'éprouve le centurion à importuner le Seigneur. Si c'eût été son fils, il eût sans doute été plus hardi. — La maladie devait être, d'après les termes de Matthieu, v. 6, un rhumatisme aigu. En se portant sur certains organes, le cœur, par ex., cette maladie peut devenir mortelle, quoi qu'en dise la critique. — Les mots : *qui lui était très-cher,* servent à expliquer une démarche aussi grave que celle de cette députation d'anciens. — Ceux-ci sont sans doute les chefs de la synagogue, qui avaient mission de maintenir l'ordre dans les assemblées. Ils pouvaient plus facilement exposer à Jésus les faits honorables qui parlaient en faveur du centurion, qu'il ne l'eût pu lui-même.

[1] V. l. ABCXΠ : επειδη, au lieu d'επει δε.

V. 6b-8 [1]. *Seconde députation.* — Le centurion voit, de sa maison, Jésus approcher avec le cortége. La vénération que lui inspire ce personnage mystérieux, fait qu'il redoute même de le recevoir sous son toit; il envoie alors la nouvelle députation. Strauss voit en cela une contradiction avec sa première démarche. Mais il n'y a là qu'un progrès dans le sentiment d'humilité qui lui a dicté sa première demande. A mesure que le moment de la rencontre approche, il se sent plus intimidé. Ἱκανός désigne ici la *dignité morale*, comme III, 16 et ailleurs. — Mais chez cet homme, l'humilité a pour complément la foi. L'expression εἶπε λόγῳ : *dis en parole*, oppose ce moyen à celui de la présence personnelle. — Dans le récit de Matthieu, toutes ces démarches sont réunies en un acte unique : l'arrivée du centenier lui-même mettant Jésus au fait de la maladie, puis opposant à l'offre de Jésus de se rendre chez lui, la réponse que nous trouvons dans Luc v. 8. Bleek voit dans les détails de Luc une amplification du récit primitif; d'autres, dans le récit Matthieu, un abrégé de celui de Luc. Mais comment Luc eût-il ainsi brodé sur le canevas de Matthieu, ou celui-ci taillé dans le tableau de Luc? Nos évangélistes sont des hommes croyants et sérieux. La tradition n'avait conservé littéralement que la parole caractéristique du centenier (v. 8) et l'exclamation admirative du Seigneur (v. 9). Quant au cadre historique, la narration orale l'avait traité avec plus de liberté. C'est ce qui explique de la manière la plus naturelle la différence entre nos deux récits. — Quoiqu'il ne soit qu'un homme ordinaire (ἄνθρωπος), et un homme dans une position dépendante, le centurion a des subordonnés par lesquels il peut agir, sans se transporter à chaque fois sur les lieux. Jésus, bien plus rapproché que lui du

[1] V. 6. B L : εκατονταρχης, au lieu d'εκατονταρχος. — ℵ* B omettent προς αυτον. — V. 7. B L : ιαθητω, au lieu de ιαθησεται.

sommet de la hiérarchie des êtres, et disposant des forces du monde invisible, ne déploierait-il pas, s'il le veut, un pouvoir analogue? On peut comparer ici la parole de Jésus sur les anges qui montent et descendent (Jean I, 52). — Comment expliquer une telle foi chez cet homme? Il faut tenir compte du v. 3 : *ayant entendu parler de Jésus*. Le bruit des miracles de Jésus était parvenu jusqu'à lui. Il y avait surtout une guérison, qui avait eu lieu à Capernaüm, et que Jésus avait opérée depuis Cana, qui offrait une analogie remarquable avec celle que demandait avec foi le centurion ; c'était celle du fils de l'employé royal (Jean IV). Peut-être la connaissance qu'il avait de ce miracle est-elle le moyen le plus naturel d'expliquer le message qu'il adresse à Jésus par la bouche de ses amis.

V. 9 et 10 [1]. *La guérison*. — Les paroles sévères relatives aux Juifs, que Jésus ajoute, dans Matthieu, à la louange donnée à la foi du centurion, semblent prouver que Matthieu emploie une source différente de celle de Luc. Ces paroles se trouvent en effet, chez Luc, dans un tout autre contexte (XIII, 28), où elles paraissent avoir bien plus d'à-propos.

Plusieurs critiques anciens et modernes identifient cette guérison avec celle du fils de l'employé royal (Jean IV). Les différences sont pourtant considérables : là un militaire d'origine païenne, ici un employé civil d'origine juive; là Capernaüm, ici Cana; là un homme qui redoute par humilité de voir Jésus entrer chez lui, ici un homme qui vient le chercher de bien loin pour l'emmener dans sa maison : enfin, et c'est à nos yeux la différence la plus décisive, là un païen donné en exemple à tout Israël; ici un Juif sur lequel Jésus jette un blâme dans lequel il enveloppe tous ses compatriotes. En vérité, si ces deux récits se rapportaient au même fait, les détails des narrations évangéliques ne mériteraient plus la moindre créance.

[1] V. 10. ℵ B L It^{plerique} omettent ασθενουντα devant δουλον.

III. — *Le fils de la veuve de Naïn :* VII, 11-17.

Le récit suivant est l'un de ceux où se révèle le mieux la tendresse de cœur du Seigneur et la puissance qu'exerçaient sur lui les douleurs humaines. On a objecté, contre la réalité de ce fait, la circonstance qu'il n'est rapporté que par Luc. La critique raisonne toujours comme si les évangélistes avaient les mêmes préoccupations de curiosité historique, dont elle est elle-même dominée. La vie de Jésus présentait une si grande richesse de faits miraculeux, que l'on n'avait jamais songé à les rapporter tous. Jésus fait allusion à des miracles accomplis à Chorazin, dont aucun n'est raconté dans nos évangiles. De tous ceux qui ont été faits à Bethsaïda, nous n'en connaissons qu'un seul. Il est très-remarquable que parmi tous ces miracles qui ont été indiqués sommairement dans nos évangiles (IV, 23; 40. 41; VI, 18. 19, et parall.; VII, 21, etc.; Jean II, 23; IV, 45; VI, 1; XX, 30; XXI, 25), un si petit nombre, un ou deux seulement de chaque catégorie, nous soient racontés en détail. Il semble que l'on ait choisi, de chaque classe, l'exemple le plus saillant, et que l'on ait renoncé dès l'abord à conserver le récit détaillé des autres. Pour l'édification, qui était le seul but de l'évangélisation populaire, cela suffisait. Dix guérisons de lépreux ne disent pas plus à la foi qu'une seule. Il pouvait par conséquent arriver facilement que quelques-uns des nombreux miracles laissés de côté dans la tradition, parvinssent, par des renseignements privés, à la connaissance de nos évangélistes, et qu'ils les insérassent dans leurs écrits. Ainsi, quant à la catégorie des résurrections, c'était celle de la fille de Jaïrus qui avait pris place au premier rang dans la tradition, — aussi la trouvons-nous dans les trois synopt. — tandis que d'autres faits de ce genre, tels que celui qui va suivre, avaient été laissés à l'arrière-plan, sans être niés pour cela.

V. 11 et 12 [1]. *La rencontre.*—La leçon ἐν τῷ ἑξῆς (χρόνῳ), *dans le temps qui suivit,* rattache moins étroitement ce récit au précédent, que la leçon ἐν τῇ ἑξῆς (ἡμέρᾳ), *le jour suivant;* c'est ce qui pourrait faire préférer la première formule. On aura substitué la liaison plus précise à la moins serrée. Robinson a trouvé un hameau du nom de *Neïn*, au sud-ouest de Capernaüm, au pied nord du petit Hermon. C'est aussi dans cette localité qu'Eusèbe et Jérôme placent la ville de Naïn. Il ne fallait à Jésus qu'une journée de voyage pour y arriver depuis Capernaüm. Il est question, dans Josèphe *(Bell. jud.* IV, 9, 4), d'une ville de Naïn, située de l'autre côté du Jourdain, dans la partie méridionale de la Pérée, et Köstlin, s'appuyant sur les expressions du v. 17, a appliqué ce nom à cette ville très-rapprochée de la Judée, et pensé que le récit de Luc devait provenir d'une *source judéenne.* Mais nous verrons que le v. 17 peut s'expliquer sans recourir à cette supposition peu vraisemblable. — Le καὶ ἰδού, *et voici,* fait ressortir ce qu'il y avait de frappant dans la rencontre inattendue de ces deux cortéges, celui qui accompagnait le Prince de la vie, et celui qui suivait la victime de la mort. C'est ce que semble exprimer aussi la corrélation du ἱκανοί, v. 11, et du ἱκανός, v. 12. Si le premier de ces mots a été omis par plusieurs Mss., c'est sans doute parce que l'expression : *ses disciples,* paraissait ne se rapporter qu'aux apôtres. — Au v. 12, la construction est araméenne. — Le datif τῇ μητρί exprime toute la tendresse de la relation qui venait de se briser.

V. 13-15 [2]. *Le miracle.* — L'expression : *le Seigneur*, ne

[1] V. 11. 14 Mjj. 70 Mnn. $It^{aliq.}$ lisent εν τω εξης au lieu de εν τη εξης, que lit T. R. avec ℵ C D K M S Π beaucoup de Mnn. Syr. $It^{aliq.}$ — ℵ B D F L Z Syr^{sch} $It^{plerique}$ omettent ικανοι. — V. 12. 7 Mjj. ajoutent ην après αυτη. — ℵ B L Z ajoutent ην devant συν αυτη.

[2] V. 13. Les Mss. varient entre επ᾽αυτη et επ᾽αυτην.

se rencontre guère dans nos évangiles que chez Luc, et de préférence dans les morceaux qui lui sont propres : X, 1 ; XI, 39; XII, 42; XIII, 15; XVII, 5. 6; XVIII, 6; XXII, 31. 61 (Bleek). — Tous les traits énumérés v. 12 : un fils unique, une mère veuve, la sympathie publique, font comprendre ce qui a agi avec tant de force sur le cœur de Jésus. Il semble qu'il ne puisse résister à la sollicitation muette qui se dégage de ces circonstances réunies. Mais les gémissements de cette mère achèvent de briser son cœur. De là ce mot à la fois tendre et impératif : *Ne pleure pas.* La prudence lui eût peut-être conseillé de ne pas faire en ce moment un acte d'éclat. Mais il n'y a plus de prudence là où la pitié parle si haut (ἐσπλαγχνίσθη). Puis il se sent autorisé à consoler. Car dans cette rencontre même, il a reconnu la volonté de son Père. — La bière, chez les Juifs, n'était pas couverte ; c'était une simple planche, munie d'un bord peu élevé. Le corps, enveloppé de son linceul, était donc visible pour tous. Jésus pose la main sur la bière, comme pour arrêter ce fuyard de la vie. Saisis par la majesté de ce geste, à la fois naturel et symbolique, les porteurs s'arrêtent. Il y a une grandeur incomparable dans ce σοὶ λέγω : « *Je te dis* . . ., à toi qui sembles ne pouvoir plus entendre la voix des vivants . . . » La rupture de la relation entre l'âme et le corps n'est jamais que relative, dans la mort comme dans le sommeil ; et comme il suffit de la voix d'un homme pour rétablir le lien entre l'un et l'autre, chez celui qui est plongé dans le sommeil, ainsi la parole *du Seigneur* a la vertu de rétablir cette relation interrompue, chez les morts mêmes. Les partisans de l'interprétation naturelle ont prétendu que le jeune homme était seulement atteint d'un sommeil léthargique. Mais, dans ce cas, le miracle de puissance ne disparaîtrait que pour faire place à un miracle de science non moins incompréhensible. Com-

ment Jésus savait-il que ce prétendu mort vivait encore, et que l'instant de son réveil était imminent? [1] — Dès que l'âme est revenue habiter le corps, le mouvement et la parole signalent sa présence. — Jésus a certainement un droit de propriété sur le ressuscité; il affirme ce droit, mais uniquement pour jouir du bonheur de rendre à la mère affligée ce trésor qu'il a reconquis sur la mort. L'expression : *il le donna à sa mère*, répond à celle-ci : *il fut ému de pitié*, v. 13.

V. 16. 17 [2]. *L'effet produit.* — Sur le sentiment de la crainte, voir à V, 8. — *Un grand prophète :* un plus grand que Jean-Baptiste lui-même, un prophète de premier ordre, comme Elie, Moïse. La seconde formule, *Dieu a visité . . .*, est plus énergique encore; elle fait entendre bien plus qu'elle n'exprime. On pourrait rapporter l'expression : *ce discours*, au bruit du miracle qui se répandit à l'instant. Mais les mots περὶ αὐτοῦ, *sur son compte,* qui dépendent, comme V, 15, de λόγος οὗτος, portent plutôt à rapporter cette expression aux deux exclamations précédentes (v. 16): « Cette manière de penser et de s'exprimer sur le compte de Jésus se répandit. » C'est un progrès qui est signalé dans le développement de l'œuvre de Jésus. Pour expliquer le : *dans la Judée,* Keim (I, p. 72) dit sans façon : Luc fait tout simplement de Naïn une ville de Judée. Mais le terme ἐξῆλθεν, littéralement : *sortit*, signifie précisément le con-

[1] Zeller (*Apostelgesch.*, p. 177) répond plaisamment à cette ancienne explication rationaliste. « Pour l'admettre, dit-il, il faut trouver croyable que dans le court temps de l'histoire évangélique et apostolique se soit renouvelé cinq fois, trois dans les Evangiles, deux dans les Actes, cette même circonstance, ce même *remarquable hasard*, d'une léthargie qui, restée inaperçue de tous ceux qui s'étaient occupés du mort, cède à la première parole de l'envoyé divin et donne lieu de croire à une vraie résurrection. »

[2] V. 16. A B C L Z : ηγερθη pour εγηγερται.

traire ; il indique que ces discours, *après avoir rempli la Galilée* (ce premier domaine, qui s'entendait de soi-même), dépassèrent cette fois cette enceinte naturelle, et retentirent au loin jusque dans la contrée de la Judée, où ils remplirent toutes les bouches. C'est donc sans raison suffisante que Meyer et Bleek croient devoir donner ici au mot *Judée* le sens inusité de : la Terre-Sainte tout entière. La raison pour laquelle ce détail est ajouté, n'est nullement celle qu'a soupçonnée la perspicacité de Köstlin, pour en déduire une hypothèse critique : celle de l'origine judéenne du récit. Ces mots forment tout simplement la transition au morceau suivant. Jean était en prison au midi de la Terre-Sainte, dans le voisinage de la Judée (en Pérée, dans le château de Machéronte, d'après Josèphe). Le bruit des œuvres de Jésus n'a donc pu arriver jusqu'à lui, dans sa prison, qu'autant qu'il était déjà parvenu jusqu'en Judée ; et les mots : *et dans toute la contrée d'alentour*, qui doivent se rapporter avant tout à la Pérée, ne laissent aucun doute sur l'intention de cette remarque de Luc. Elle prépare le récit suivant.

Une difficulté spéciale de ce miracle est l'absence de toute réceptivité morale chez celui qui en est l'objet. Lazare était croyant ; chez la fille de Jaïrus la foi personnelle était jusqu'à un certain point remplacée par celle des parents. Mais ici, rien de semblable. Le seul élément réceptif que l'on puisse supposer, c'est le désir ardent de la vie avec lequel, en pensant à sa mère, veuve, ce jeune homme avait sans doute rendu le dernier soupir. Mais en réalité cela suffit. Car il résulte de là que Jésus n'a pas arbitrairement disposé de lui. Et quant à la foi, bien des faits prouvent qu'elle ne doit pas être envisagée comme un facteur dynamique, dans aucun miracle, mais qu'elle n'est qu'une simple condition *morale*, en vue du but moral que Jésus se propose en les opérant. De l'omission de ce miracle, chez Marc et Matthieu, les partisans de l'opinion qui fait du Proto-Marc la source commune des synopt., concluent que ce récit manquait dans le document primitif, et que Luc l'a ajouté au moyen de ses sources particulières. Mais, dans

ce cas, nous devrions attendre qu'à la suite de cette intercalation, le récit de Luc coïncidât de nouveau avec ceux de Marc et de Matthieu. Malheureusement pour l'hypothèse du document commun, rien de semblable n'a lieu. Matthieu, après la guérison du serviteur du centurion, raconte celle de la belle-mère de Pierre, et une foule de traits qui n'ont rien de commun avec ceux qui suivent, chez Luc. Et Marc, qui a déjà omis le fait précédent, quoiqu'il dût se trouver dans le Proto-Marc, selon cette hypothèse, — puisqu'il se trouve dans Matthieu, — ne retombe point, après cette lacune, dans la série des faits rapportés par Luc. Après le jour du sermon sur la montagne il place une série de traits qui sont sans rapport avec ceux qui suivent, chez Luc. Et l'on se vante d'avoir *amené jusqu'à l'évidence* la dépendance où se trouvent les trois synoptiques du Marc primitif! Quant à Bleek, qui fait dépendre Marc des deux autres, il ne tente pas même d'expliquer comment Marc, ayant Luc sous les yeux, a omis des traits de cette importance.

IV. — *La députation de Jean-Baptiste:* VII, 18-35.

Ce fait, qui est raconté seulement par Matthieu (ch. XI) et Luc, et qu'ils placent différemment, est motivé par tous deux de la même manière. Le bruit des œuvres de Jésus est parvenu jusqu'à Jean. Si Luc ne dit pas expressément, comme Matthieu, que le précurseur était en prison, c'est que, quoi qu'en dise Bleek, cette situation était suffisamment connue par la remarque III, 19. 20. — Mais comment le bruit des miracles de Jésus, des *œuvres du Christ* (Matthieu), peut-il faire naître dans son esprit le doute que paraît renfermer sa question? Strauss a exprimé malicieusement sa surprise de ce qu'aucun faiseur de conjectures n'ait encore proposé de substituer dans Matthieu : οὐκ ἀκούσας, *n'ayant pas entendu parler*, à ἀκούσας, *ayant entendu.* Mais cette contradiction apparente est précisément la clef de ce morceau. Jean ne doute certes pas que Jésus ne soit un envoyé divin; car il l'interroge. Il ne paraît pas même lui refuser toute part dans l'œuvre messianique : « *Jean ayant*

appris dans sa prison les œuvres du Christ (Matthieu).» Ce qu'il ne comprend pas, c'est précisément que ces *œuvres du Christ* ne soient pas accompagnées de la réalisation de tout le reste du programme messianique qu'il avait jadis proclamé lui-même, du jugement théocratique en particulier. « Il a son van en sa main . . .; la cognée est déjà mise à la racine des arbres. » Ce Messie-juge qu'il avait annoncé si solennellement et dont l'attente avait ébranlé le peuple, Jésus ne se mettait nullement en devoir de le réaliser. Il disait au contraire : « Je suis venu, *non pour juger* le monde, mais pour le sauver (Jean III, 17). » Ce contraste, insoluble pour Jean, entre la forme de l'œuvre messianique, telle que l'accomplissait Jésus, et le tableau qu'il en avait tracé lui-même, le conduit à se demander si le rôle messianique ne serait pas réparti entre deux personnages différents; l'un, Jésus, posant le fondement spirituel du règne de Dieu dans les cœurs, l'autre, chargé d'exécuter le jugement théocratique et d'élever l'édifice extérieur et social du règne de Dieu sur la terre. Voilà le vrai sens de cette question de Jean : « Devons-nous en attendre [non proprement *un autre*, mais] *un second* (ἕτερον, dans Matthieu et peut-être aussi dans Luc)? » N'attendait-on pas en effet plusieurs envoyés divins? Jésus n'était-il point *ce prophète*, que les uns distinguaient du Christ (IX, 19; Jean I, 20. 21. 25), que les autres identifiaient avec lui (Jean VI, 14. 15)? Cette pensée était sans doute, chez le précurseur, une défaillance de foi; Jésus la caractérise bien comme telle *(se scandaliser en lui,* v. 23). Mais ce n'était pas sans raison que Jean avait dit de lui-même : « Celui qui est de la terre, parle comme étant de la terre (Jean III, 31), » et que Jésus l'a déclaré plus petit que le moindre des croyants. Ces alternatives d'élévations admirables et d'affaissements profonds et soudains sont le propre de tous les hommes de l'ancienne al-

liance; soulevés un instant au-dessus d'eux-mêmes, mais non encore renouvelés intérieurement, ils retombent bientôt à leur niveau naturel. Il n'y a donc nul besoin de recourir à l'hypothèse de Chrysostome, admise par Calvin, Grotius, etc., que Jean a simplement voulu donner *à ses disciples* l'occasion de se convaincre de la dignité de Jésus, ou de supposer, avec Hase, que l'intention de Jean était de stimuler Jésus et d'activer la marche de son œuvre. Ces explications ne répondent ni à la lettre, ni à l'esprit du texte.

Ce morceau comprend: 1° la question de Jean et la réponse de Jésus: v. 18-23; 2° le discours de Jésus sur la personne et le ministère de Jean: v. 24-35.

1° V. 18-23: *La question et la réponse.*

V. 18 et 19 [1]. *La question.* — Jusqu'ici, selon Holtzmann (p. 135. 143), Luc avait suivi la première de ses sources, le Proto-Marc (A); maintenant il l'abandonne pour puiser dans la seconde, dont l'auteur de notre Matthieu a également fait usage, les Logia ou *discours* de Matthieu (Λ). — L'expression: ὁ ἐρχόμενος, *celui qui vient*, est empruntée à Malachie (III, 1): « Voici, il vient, dit l'Eternel. » La leçon ἕτερον, qui est certaine dans Matthieu, est probable dans Luc. Ce pronom, pris dans son sens strict: *un second*, attribue aussi à Jésus la qualité de Christ.

V. 20-23 [2]. *La réponse.*—Comme Matthieu ne mentionne pas de miracles opérés en présence des messagers de Jean, la critique a soupçonné Luc d'avoir inventé de son chef cette petite scène. Cette conclusion est logique, dès que l'on

[1] V. 19. B L R Z quelques Mnn. It$^{aliq.}$: κυριον au lieu de Ιησουν. — ℵ B L R X Z 16 Mnn.: ετερον au lieu de αλλον.

[2] V. 20. ℵ B: απεστειλεν au lieu d'απεσταλκεν. — ℵ D L X Z 12 Mnn.: ετερον au lieu d'αλλον. — V. 21. ℵ B L quelques Mnn.: εκεινη au lieu d'αυτη. — ℵ L: ημερα au lieu d'ωρα. — V. 22. ℵ B D Z omettent ο Ιησους.

admet qu'il travaille sur Matthieu ou sur le même document que Matthieu. Mais de quel droit accuse-t-on de la sorte un historien dont le récit trahit à chaque instant l'excellence de ses renseignements ou de ses sources? Ne voyons-nous pas continuellement Matthieu resserrer le cadre historique, pour transcrire aussi complètement que possible les paroles de Jésus? Dans le cas actuel, les mots: « Rapportez à Jean *ce que vous voyez et entendez*, » ne supposent-ils pas nécessairement le trait historique omis par Matthieu? C'est précisément parce que la parole implique le fait, que cet évangéliste a cru pouvoir omettre ce dernier. — La force démonstrative de la réponse de Jésus ressort non seulement des miracles mêmes, mais encore plus du rapport entre ces faits et le signalement messianique tracé par l'A. T. (Es. XXXV, 4. 5; LXI, 1 et suiv.). Jésus ne mentionne pas les guérisons de démoniaques, peut-être parce qu'il n'en était pas parlé dans l'A. T. Néander et Schweizer prennent les mots: *les morts ressuscitent,* dans un sens figuré. Mais les résurrections spirituelles ne sont pas des faits qui tombent sous les sens. Les messagers de Jean ne pouvaient sans doute *voir* en ce moment une résurrection corporelle; mais ils pouvaient *entendre* le récit des témoins du miracle récent opéré à Naïn, et joindre ce rapport au récit des miracles qu'ils avaient vus eux-mêmes. — La prédication de l'Evangile aux pauvres est à dessein placée à la fin; c'est le trait caractéristique de l'œuvre messianique, telle que l'accomplit Jésus, en opposition à l'idée que s'en faisait Jean; Jésus rappelle en même temps par là à son précurseur Es. LXI, 1. C'est la transition à l'avertissement du v. 23: « Heureux celui qui ne se scandalisera pas en moi, » qui ne réclamera pas du Christ d'autres preuves de sa puissance que celles-là; qui ne méconnaîtra pas dans la marche humble, lente et miséricordieuse de mon œuvre, le vrai caractère messia-

nique ! Esaïe avait dit du Messie (VIII, 14) : « *Il sera pour eux une pierre d'achoppement; et plusieurs d'entre eux trébucheront et tomberont.* » C'est cet avertissement prophétique que Jésus rappelle ainsi, en terminant sa réponse, à Jean, à ses disciples et au peuple témoin de cette scène; σκανδαλίζεσθαι : se heurter de manière à trébucher. — A quelle hauteur Jésus ne plane-t-il pas, encore ici, au-dessus du plus grand représentant du passé ! Mais en même temps, quelle sincérité chez les écrivains sacrés, qui ne craignent pas de mettre au grand jour les infirmités de leurs plus illustres héros !

2° V. 24-35 : *Le discours de Jésus.*

Jésus avait une dette à payer. Jean lui avait rendu un éclatant témoignage ; il profite de cette circonstance pour rendre à son tour à la personne de Jean un hommage public. Il devait d'autant moins laisser passer cette occasion de le faire, qu'il existait une solidarité étroite entre la mission de Jean et la sienne. Ce discours de Jésus sur Jean est comme l'oraison funèbre de celui-ci ; car il a succombé tôt après. Jésus commence par signaler *l'importance* de l'apparition de Jean (v. 24-28) ; il parle ensuite de *l'action* exercée par son ministère (v. 29. 30) ; il décrit enfin la *conduite du peuple* en face de ces deux grands appels divins, le ministère de Jean et le sien (v. 31-35). Même marche générale dans Matthieu XI : 1° v. 7-11 ; 2° v. 12-15 ; 3° v. 16-20.

V. 24-28 [1]. *L'importance de l'apparition de Jean.* — « *Lorsque les envoyés de Jean furent partis, Jésus se mit à parler aux troupes touchant Jean : Qu'êtes-vous allés voir au désert? Un roseau agité par le vent?* 25 *Mais,*

[1] V. 24. Les Mss. se partagent entre προς τους οχλους et τοις οχλοις. — V. 24 et 25. Au lieu d'εξεληλυθατε que lit T. R. avec 12 Mjj. et la plupart des Mnn., ℵ A B D L X quelques Mnn. lisent εξηλθατε ; K Π 30 Mnn. : εξηλθετε. — V. 26. Comme v. 24 et 25, si ce n'est pour

qu'êtes-vous allés voir? Un homme vêtu d'habits somptueux? Mais ceux qui portent des vêtements magnifiques et qui vivent dans les délices, sont dans les palais. 26 *Mais, qu'êtes-vous allés voir? Un prophète? Oui, vous dis-je, et plus qu'un prophète: C'est ici celui touchant lequel il est écrit: Voici j'envoie mon messager devant ta face, et il préparera la voie devant toi.* 28 *Car je vous déclare que parmi ceux qui sont nés de femmes, il n'y en a pas un qui soit plus grand que Jean le Baptiste. Mais le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui.* » — Ἤρξατο, *il se mit à*, comme IV, 21; ce terme fait pressentir la solennité du discours qui va suivre. — Le peuple lui-même, en accourant au baptême de Jean, a prouvé qu'il reconnaissait en lui un être extraordinaire; et il ne s'est pas trompé. Le roseau agité du vent est-il ici un emblème de l'instabilité morale? Le sens, dans ce cas, pourrait être: « Oui, Jean est réellement vacillant comme un roseau » (Ewald); ou bien: « Non, vous ne devez pas tirer cette conclusion de ce qui vient de se passer » (Meyer, Néander, Bleek). Mais on peut voir plus simplement dans ce roseau battu par le vent l'emblème de quelque chose de journalier, d'ordinaire. « Ce n'est certainement pas pour aller contempler une chose qui se voit tous les jours, que vous avez couru au désert. » Le verbe ἐξελθεῖν, *sortir*, fait ressortir la grandeur du dérangement causé par ce pèlerinage. Le parf. ἐξεληλύθατε signifie: « Quelle impression avez-vous gardée de ce que vous êtes allés voir? » Tandis que l'aor. (alex.) signifierait: « Quel motif vous a portés à vous rendre . . . ? » Tischendorf lui-même

A K Π qui lisent ici εξεληλυθατε avec T. R. — V. 27. ℵ B D L X quelques Mnn. It. omettent εγω après ιδου. — V. 28. B Z: λεγω; ℵ L X: αμην λεγω, au lieu de λεγω γαρ que lit T. R. avec 13 Mjj. et les Mnn. — ℵ B K L M X Z Π 25 Mnn. It^{plerique} omettent προφητης que lit T. R. avec 10 Mjj. It$^{aliq.}$ Syr$^{sch.}$ — ℵ B L X omettent του βαπτιστου.

reconnaît que le parfait est la vraie leçon. L'aor. est tiré de Matthieu. — Le verbe θεάσασθαι dépend de ἐξεληλύθατε, et ne doit pas être rattaché à la proposition suivante : « On allait chercher un spectacle. Cette expression rappelle le mot de Jésus (Jean V, 35) : « Jean était une lumière allumée et brillante ; et vous avez voulu un moment vous réjouir à sa clarté. » — Jean est donc en tout cas — le sentiment populaire ne s'y est pas trompé — quelque chose de grand. Mais il y a deux sortes de grandeur : la grandeur terrestre et la grandeur céleste. De quelle nature est celle de Jean ? Si elle eût été, continue Jésus, de nature terrestre, Jean n'aurait pas habité dans un désert, mais dans un palais. Sa grandeur était donc d'ordre divin. Mais, dans le sentiment juif, toute grandeur de ce genre consiste dans une mission prophétique. De là la conclusion à laquelle le peuple est arrivé à l'égard de Jean, et que Jésus commence par confirmer : *Oui, vous dis-je ;* puis sur laquelle il renchérit : *et plus qu'un prophète.* N'est-il pas plus grand, en effet, d'être prédit que de prédire, de figurer, comme personnage prophétiquement prévu, dans le tableau des temps messianiques, que de tenir soi-même la lunette prophétique ? Voilà pourquoi Jean est plus qu'un prophète : son apparition est un γεγραμμένον, un fait *écrit.*

La citation de Mal. III, 1 se trouve dans les trois syn. ; chez Marc (I, 2), à l'ouverture de l'évangile ; chez Matthieu, dans le passage parallèle au nôtre (XI, 10). La seule différence est que les mots : *devant toi,* sont omis par Marc ; sur le ἐγώ, *moi* (après ἰδού), les variantes ne permettent pas de se prononcer. Cette conformité est certainement un fait remarquable ; car la citation dans les synopt. diffère et du texte hébreu et des LXX. Malachie ne dit pas : *devant ma face,* dans la première proposition, mais seulement : *devant moi,* à la fin de la seconde. Les LXX ne disent pas non plus : *devant ma face,* à la fin de la première proposition, mais ils substituent ces mots à : *devant moi,* à la fin de la seconde. Ils lisent en outre : ἐξαποστέλλω au lieu d'ἀποστέλλω, et ἐπιβλέψεται au lieu de κατασ-

κεύασει. Les défenseurs d'une source écrite commune, ou de l'emploi d'un des syn. par les autres, peuvent certainement alléguer ce fait en faveur de leur hypothèse. Mais cet argument n'est pas décisif. Car: 1. Matthieu et Luc ne tiennent pas cette citation du Proto-Marc, puisque cet écrit, son existence supposée, ne renfermait, dans aucun cas, ce discours, et que Marc lui-même place cette citation dans un tout autre contexte. 2. Marc ne peut guères avoir emprunté cette citation aux *Logia*, d'où la tiraient, selon cette hypothèse, les deux autres, puisqu'il omet les derniers mots: *devant toi;* s'il transcrivait un document, il copierait simplement. 3. Les mêmes coïncidences d'expressions qui nous frappent, chez Matthieu et Luc, se trouvant chez Marc, elles doivent s'expliquer d'une autre manière. La principale: *devant toi*, au lieu de: *devant moi* (chez Malachie), provient évidemment de ce que, dans le prophète, Jéhovah annonce sa propre venue, tandis que chez les évangélistes il s'agit du Messie vivant sur la terre. Quant aux autres expressions communes, il faut les expliquer avec Weizsäcker, en disant: « Que cette citation appartenait à la démonstration messianique habituellement employée. » Elle aura reçu ainsi par l'usage la forme fixe sous laquelle nous la trouvons chez les synoptiques.

Le *car*, v. 28, porte sur les mots: *il est écrit de lui.* Ce ne peut donc être qu'un personnage d'une grandeur exceptionnelle, que celui dont l'arrivée a été mentionnée à côté de celle du Messie. Le T. R. lit avec les Mjj. byz: « Je vous dis qu'aucun *prophète* parmi ceux qui sont nés de femme. » Les alex. omettent le mot *prophète,* et avec raison. Car comment pourrait-il y avoir un prophète qui ne fût pas né de femme? C'est une glose inintelligible. La supériorité de Jean sur toutes les autres apparitions théocratiques et humaines se rapporte à sa position, à sa mission, non à sa valeur personnelle. Sa vie intérieure surpassait-elle celles d'un Abraham, d'un Elie, etc. . . .? Cette parole ne le dit point. Mais son rôle, dans le plan divin, est plus élevé que le leur. Et néanmoins, ajoute Jésus, l'ordre de choses ancien et le nouveau sont séparés par un tel abîme que le plus petit

dans ce dernier, a une position plus élevée que Jean lui-même. Le plus faible disciple a une intuition des choses divines plus spirituelle que le précurseur. Il jouit en Jésus d'une position filiale, tandis que Jean n'est que serviteur. Le moindre croyant possède ce Fils que Jean ne fait qu'annoncer. Il n'en résulte pas que ce croyant soit plus fidèle que Jean. Jean peut être plus avancé *sur sa ligne*, mais la ligne du croyant n'en est pas moins plus élevée que la sienne. Le principe d'une vie supérieure existe chez l'un et manque encore à l'autre. Plusieurs anciens ont entendu par *le plus petit* Jésus-Christ, comme étant soit le cadet de Jean, soit, pour le moment encore, moins illustre que lui. Le seul moyen de soutenir cette interprétation serait de rapporter les mots : *dans le royaume de Dieu*, à *est plus grand ;* ce qui est évidemment forcé. — Nous avons donné au comparatif : *plus petit*, un sens de superlatif. Meyer, pressant la notion de comparatif, explique : « celui qui dans le royaume de Dieu a une position relativement moins élevée que celle de Jean dans l'ancienne. » Ce sens est alambiqué. Matth. XVIII, 1 fait comprendre la transition de la notion de comparatif à celle du superlatif : Celui qui est plus grand [que les autres] ; d'où : le plus grand de tous. Comp. aussi Luc IX, 48. Cette parole de Jésus, dont l'authenticité est à l'abri de tout soupçon, montre combien il se sentait au-dessus du judaïsme. Elle suppose chez lui l'intuition de l'Evangile, comme d'un principe de vie tout nouveau.

V. 29 et 30. *Coup-d'œil rétrospectif sur le ministère de Jean.* — Ce passage est la transition nécessaire de la première partie du discours à l'application que Jésus a en vue et qu'il développera dans la dernière. Jésus constate le double résultat du ministère de Jean : mouvement profond, chez les classes inférieures du peuple, v. 29 ; résistance prononcée chez les chefs qui disposent du sort de la nation,

v. 30. « *Et tout le peuple l'ayant entendu, et même les péagers, ont justifié Dieu, en se faisant baptiser du baptême de Jean.* 30 *Mais les pharisiens et les scribes ont annulé pour eux-mêmes le dessein de Dieu en ne se faisant pas baptiser par lui.* » Plusieurs interprètes (Knapp, Néander) ont été conduits par la forme historique de ces versets à y voir une réflexion de l'évangéliste qu'il intercalerait dans le discours de Jésus. Mais cette insertion du récit d'un fait au milieu d'un discours serait sans exemple. L'auteur devrait en tout cas indiquer par un mot ce procédé et signaler la reprise du discours au v. 31. On ne peut alléguer la formule : *Et le Seigneur dit*, au commencement de ce verset, car ces mots ne sont certainement pas authentiques. Si Jean était encore en liberté, on pourrait, à la rigueur, supposer que Luc rapporte ici un fait qui s'est passé au moment même où Jésus parlait ; il faudrait rapporter ces mots : *ayant entendu*, aux paroles que Jésus venait de prononcer, et voir dans la démarche attribuée, v. 29, aux péagers et au peuple, l'effet immédiat produit par ce discours. Mais cette explication est inadmissible dans la situation où se trouvait Jean. Ces mots sont donc bien la continuation du discours. Et il n'est pas si difficile de saisir la relation de ces versets avec ce qui précède : Telle est donc la grandeur de Jean (28 b n'est qu'une parenthèse). Et le peuple l'a bien compris ; il a rendu hommage à sa mission ; mais les chefs (οἱ δέ, v. 30) l'ont rejetée ; et c'est ce dernier résultat qui subsiste. Jésus constate donc que, malgré l'empressement du peuple à rechercher le baptême de Jean, son ministère a échoué quant à la nation comme telle, par la résistance de ses conducteurs. L'objet sous-entendu de : *ayant entendu*, est Jean-Baptiste et sa prédication. *Justifier Dieu*, c'est reconnaître et proclamer de parole et de fait l'excellence de ses voies pour le salut des hommes. L'expression : *ils ont an-*

nulé pour eux-mêmes le décret divin, renferme cette idée: que l'homme ne peut anéantir l'accomplissement du plan de Dieu pour le monde, mais qu'il peut parfaitement le faire échouer *pour lui-même*. — Sur cette conduite des chefs, voir à III, 7. Le reproche de Jésus à Nicodème (Jean III, 5) sur le mépris du *baptême d'eau*, par les pharisiens, est remarquablement d'accord avec cette parole de Jésus.

Au lieu de ces deux versets, nous trouvons dans Matthieu (XI, 12-15), un passage renfermant les pensées suivantes: « L'apparition de Jean a été la clôture de l'économie légale et prophétique; et immédiatement après (ἄρτι) l'ouverture du royaume messianique a eu lieu. Seulement, il faut savoir user d'une sainte violence pour y pénétrer (v. 12. 13). Jean était donc bien l'Elie attendu: heureux celui qui saura le comprendre (v. 14. 15)! » Ces deux derniers versets se trouvant répétés par Matthieu lui-même XVII, 12, où ils sont beaucoup plus naturellement amenés, il est probable qu'ils sont placés ici par une association d'idée du rédacteur. Les deux premiers sont placés par Luc dans un contexte différent et assez obscur, XVI, 16. D'après Holtzmann, ce serait Matthieu qui reproduirait ici fidèlement la source commune, les Logia, tandis que Luc, probablement parce qu'il ne trouvait pas la liaison satisfaisante, supprimerait ce passage des Logia pour en substituer un autre appartenant au Proto-Marc, à savoir les paroles de ce document que reproduit Matthieu XXI, 31. 32. Cependant, comme Luc ne voulait pas perdre la parole qu'il omettait ici, il la placerait XVI, 16, dans un contexte, il est vrai, assez incompréhensible; seulement il renverse là l'ordre des deux versets pour tâcher de rendre la liaison plus intelligible. Et là-dessus Holtzmann de triompher et de s'écrier: « Toutes les difficultés sont résolues. . . Cet exemple est très-instructif pour montrer de quelle manière de telles difficultés doivent être traitées (p. 143-145). » Ce que tout cela prouve à nos yeux, c'est le labyrinthe d'invraisemblances où l'on se perd en essayant d'expliquer l'origine des synoptiques par de semblables manipulations. Luc enlèverait le passage v. 12-15 (Matthieu) de son contexte, parce que la liaison ne lui paraît pas satisfaisante, et il replacerait ce même passage dans son propre évangile, XVI, 16, dans un contexte où il devient plus inintelligi-

ble encore ! Il est au contraire aisé de comprendre que si le discours de Matthieu était composé primitivement pour un recueil de *Logia*, dans lequel il avait pour titre : *Sur Jean-Baptiste*, le rédacteur ait réuni des paroles prononcées en différents moments sur ce même sujet. Quant à Luc, il suit ses sources propres, qui, comme il l'avait annoncé, reproduisent fidèlement la tradition orale, et dont l'exactitude se vérifie à chaque nouvelle épreuve.

V. 31-35 [1]. *L'application.* — « *A qui comparerai-je les hommes de cette génération, et à qui sont-ils semblables ?* 32 *Ils sont semblables à des enfants assis dans la place publique, et qui s'adressent la parole les uns aux autres, disant : Nous vous avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé. — Nous avons chanté des airs lugubres, et vous n'avez pas pleuré.* 33 *Car Jean-Baptiste est venu ne mangeant pas de pain et ne buvant pas de vin, et vous dites : Il est possédé d'un démon.* 34 *Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et vous dites : C'est un mangeur et un buveur, un ami des péagers et des gens de mauvaise vie.* 35 *Mais la sagesse a été justifiée par tous ses enfants.* » — Il ne s'agit plus ici du ministère de Jean seulement. Jésus apprécie la conduite de la génération contemporaine à l'égard des deux grands messages divins dont elle vient d'être l'objet. La double question du v. 31 a quelque chose de poignant. Jésus cherche à quoi il peut comparer une conduite aussi insensée que celle dont il est le témoin ; il cherche, et il a peine à trouver. Enfin, son esprit s'arrête sur une image qui répond bien à sa pensée. Il se rappelle un jeu auquel se livraient les enfants de son temps et auquel

[1] V. 31. Le T. R. au commencement du verset avec quelques Mnn. seulement ειπε δε ο κυριος. — V. 32. Au lieu de και λεγουσιν, ℵ* B lisent α λεγει, D L quelques Mnn. λεγοντες. — ℵ B D L Z omettent υμιν. — V. 35. Quelques Mjj. plusieurs Mnn. omettent παντων. ℵ B quelques Mnn. It. le placent avant των. — ℵ lit εργων au lieu de τεκνων.

il avait peut-être lui-même pris part le soir, sur la place publique de Nazareth, dans son jeune âge. Ce jeu avait quelque analogie avec celui que nous désignons du nom de *charade*. Les joueurs se divisent en deux groupes, dont chacun alternativement doit commencer la représentation d'une scène de la vie ordinaire, et l'autre, entrant activement dans la scène commencée, en achève l'exécution. Il ne s'agit donc pas seulement, comme chez nous, de deviner *le mot;* mais, conformément au caractère plus dramatique du génie oriental, de passer de l'état de spectateur à celui d'acteur et de consommer l'acte inauguré par les joueurs qui ont imaginé la scène. Dans ce cas, deux tentatives ont lieu alternativement de la part d'une troupe, puis de l'autre (προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις, *se criant mutuellement*, v. 32); mais l'une échoue aussi bien que l'autre. Les premiers joueurs font chaque fois leur devoir; mais ils ne parviennent pas à surmonter la mauvaise volonté et l'humeur maussade des spectateurs, qui refusent d'entrer dans la scène. La première troupe arrive en jouant un air de danse : au lieu de se lever et de figurer un bal, les spectateurs restent nonchalamment assis. A leur tour, ceux-ci se mettent à exécuter une scène de deuil : les autres, au lieu de se former en cortége funèbre, restent immobiles, dans une attitude ennuyée et boudeuse. — Le sens général saute aux yeux : les acteurs, dans les deux cas, représentent les deux envoyés divins, en y joignant sans doute ceux qui dès l'abord les ont entourés et suivis : Jean, avec ses appels à la repentance et son entourage de pénitents; Jésus, avec ses promesses de grâce et son cortége d'heureux croyants. Mais, si variés, si opposés même, que soient ces moyens et les impulsions qu'ils sont destinés à imprimer au peuple, l'insensibilité morale et l'esprit de critique de ces hommes insensés en paralysent l'effet. De Wette, Meyer, Bleek appliquent tout autrement l'image.

Selon eux, les joueurs représentent le peuple, qui cherche à faire marcher les envoyés divins à sa fantaisie ; les spectateurs sont Jean et Jésus, qui persistent, inflexibles, dans la voie que Dieu leur a tracée. Mais, dans ce cas, le blâme, dans la parabole, devrait tomber, non sur les spectateurs qui auraient raison de ne point vouloir entrer dans le rôle qu'on cherche à leur imposer, mais sur les joueurs, qui exercent une pression tyrannique sur leurs camarades. Or, il n'en est rien. Il est évident que ce sont les spectateurs, mornes et plongés dans une invincible apathie, sur qui tombe le blâme *(et vous dites . . . et vous dites . . .*, v. 33. 34). D'ailleurs, quand le peuple a-t-il cherché à exercer une action sur Jean et Jésus analogue à celle qui serait ici signalée ? Ce qui a induit en erreur ces interprètes, c'est la forme un peu incorrecte en laquelle la parabole est introduite au v. 32 : « Cette génération est semblable à des enfants qui se crient les uns aux autres. » Mais il arrive souvent que, dans ces courts préambules, la relation entre l'image et l'idée est indiquée d'une manière lâche et indéterminée. Ainsi, Matth. XIII, 24 : « *Le royaume des cieux est semblable à un homme qui sème . . .*, » et ailleurs. Le sens du v. 32 est donc simplement : « Ce que fait la génération présente envers les messagers que Dieu lui envoie, est semblable à ce qui se passe entre des enfants qui . . . » Dans les deux : *Et vous dites* (v. 33 et 34), Jésus met, pour ainsi dire, *en paroles* le refus du peuple d'entrer dans le mouvement de douleur ou de joie que Dieu cherche à lui imprimer.

Mais, malgré cette résistance générale, la sagesse divine trouve pourtant des cœurs qui s'ouvrent à ses sollicitations diverses, et qui justifient par leur docilité la méthode adoptée dans l'établissement du royaume. Ce sont ceux que Jésus appelle les *enfants de la sagesse,* d'après une expression usitée dans le livre des Proverbes. Καί (v. 35) : « *Et pour-*

tant. » La prépos. ἀπό, *de*, indique que la justification de Dieu est tirée de ces hommes mêmes, de leur repentance, par laquelle ils rendent hommage à la vérité des reproches de Jean, et de leur foi, par laquelle ils disent un joyeux amen aux promesses de Jésus. Πάντων, *tous :* il n'en reste pas un en arrière, de ces enfants de la sagesse . . . ; tous *forcent* l'entrée du royaume. — Le terme de *sagesse* rappelle celui de *décret* (v. 30) ; l'expression : *a été justifiée*, celle de *ont justifié* (v. 29). Cette relation évidente ne permet pas de donner au v. 35 ce sens qui a été proposé : « La sagesse divine a été justifiée des accusations (ἀπό) portées contre elle par ses propres enfants, c'est-à-dire les Juifs. Ce serait une allusion aux deux : *Et vous dites* (v. 33 et 34). Ce sens est d'ailleurs exclu par le mot *tous,* qui renfermerait une exagération inadmissible en face des apôtres et des nombreux croyants (v. 29 [1]). — Au lieu de τέκνων, *enfants* ℵ lit ἔργων, *œuvres:* « La sagesse a tiré sa justification des œuvres admirables qu'elle produit chez ceux qui s'y soumettent. » Mais l'épithète πάντων, *toutes,* ne convient pas à ce sens. La leçon ἔργων est tirée du texte de Matthieu, dans certains documents (ℵ B Syr. Cop.). Elle serait plutôt admissible dans cet évangile, où le mot πάντων est omis. Mais là-même elle est improbable.

Ce discours est un de ceux qui montrent le mieux ce qu'était Jésus comme orateur populaire. L'intelligence est mise en jeu, la curiosité stimulée par la forme interrogative (v. 24-26 et 31), l'imagination frappée par des images

[1] Holtzmann, d'après Hitzig, envisage le mot πάντων, *tous*, comme ajouté par Luc, qui aurait eu le tort d'appliquer aux croyants ce terme d'*enfants de la sagesse* dans le discours de Jesus. Quelle admirable sagacité que celle de nos critiques ! Ils en savent plus non seulement sur le sens, mais même sur la teneur des paroles de Jésus que nos écrivains sacrés. Dans le sens de Holtzmann, il eût fallu ὑπό, non ἀπό.

vives et pleines de charme (v. 24. 25 et 32). L'application enfin est saisissante pour la conscience : « Jean a échoué par son austérité; j'échouerai par ma douceur; vous ne voulez de Dieu ni sous une forme, ni sous une autre. Cependant il en est dont la conduite, en justifiant Dieu, vous condamne. »

V. — *La pécheresse reconnaissante :* VII, 36-50.

Le récit suivant semble être placé ici comme un échantillon de la vérité exprimée v. 35 (la sagesse justifiée par ses enfants), et en particulier de ce dernier mot : *tous*.

V. 36-39 [1]. *Le scandale.* — Nous sommes encore à l'époque de transition, où la rupture entre le Seigneur et les pharisiens, quoique déjà bien avancée, n'était pas consommée. Aussi l'un des membres de ce parti pouvait-il encore sans difficulté inviter Jésus. On a attribué à cette invitation du pharisien une intention hostile. Mais sa propre réflexion, v. 39, trahit son état moral. Il hésitait entre l'impression sainte que lui faisait Jésus et l'antipathie que sa caste éprouvait pour lui. Jésus lui parle, v. 40, sur un ton si amical et si familier qu'il est difficile de le supposer animé de dispositions malveillantes. Bien plus, le v. 42 prouve sans réplique qu'il avait reçu de Jésus quelque bienfait spirituel, et qu'il éprouvait pour lui une certaine reconnaissance; et le v. 47 dit expressément qu'il aimait Jésus, quoique faiblement. — L'entrée de la pécheresse dans une telle société était un grand acte de courage, car elle pouvait s'attendre à être ignominieusement renvoyée. L'élan d'une reconnaissance sans bornes pour un bienfait inappréciable, qu'elle

[1] V. 36. ℵ B D L Z It$^{aliq.}$ quelques Mnn. : τον οικον au lieu de την οικιαν. — ℵ B D L X Z quelques Mnn. : κατεκλιθη au lieu de ανεκλιθη. — V. 37. ℵ B L Z It$^{aliq.}$ placent ητις ην après γυνη et non après εν τη πολει. — V. 38. ℵ* A D L X : εξεμασσεν au lieu d'εξεμαξεν.

avait reçu du Sauveur, peut seul expliquer sa démarche. Le v. 42 montre quel était ce bienfait. C'était le pardon de ses nombreux et affreux péchés. Etait-ce à l'ouïe d'une prédication, ou dans un entretien particulier, ou par l'un de ces regards de Jésus qui étaient pour les cœurs brisés comme un rayon du ciel . . . Elle avait reçu de lui la joie du salut; et le parfum qu'elle apportait avec elle était le symbole de son ardente reconnaissance pour ce don ineffable. Si l'on adopte la leçon alex., le sens est: « une femme qui était pécheresse dans cette ville, » c'est-à-dire, qui exerçait dans la ville même cette honteuse profession. La leçon reçue: « il y avait dans la ville une femme pécheresse, » est moins dure. — Ἁμαρτωλός: *pécheresse*, dans le même sens superlatif, dans lequel les Juifs croyaient pouvoir faire de cette épithète le nom des païens (Gal. II, 15). — Μύρον désigne tout suc végétal odoriférant, en particulier celui du myrte. — Comme on était à table à demi couché sur un divan, les pieds dirigés en arrière et sans chaussure, cette femme pouvait arriver sans obstacle jusqu'à Jésus et oindre ses pieds. Mais au moment où elle se préparait à lui rendre cet hommage, elle éclate en pleurs, au souvenir de ses fautes. Ses larmes coulent sur les pieds du Sauveur, et n'ayant pas de linge pour les essuyer, elle s'en fait un de sa chevelure promptement déliée. Il faut, pour apprécier cet acte, se souvenir que, chez les Juifs, c'était l'une des plus grandes humiliations pour une femme que de paraître en public avec les cheveux défaits [1]. — Le pronom τίς, *qui* (v. 39), se rapporte au nom et à la famille, et le pronom ποταπή, *quelle*, au caractère et à la conduite.

V. 40-43 [2]. *La parabole.* — Si cet homme avait besoin d'une preuve du don prophétique de Jésus, il la reçoit

[1] Voir mon *Commentaire sur l'évangile de saint Jean*, à XII, 3.

[2] V. 42. ℵ B L Z quelques Mnn. Syr. omettent ειπε.

à l'instant même dans la parabole suivante, qui répond si exactement à ses pensées et à ses questions secrètes. Tout, dans l'entretien suivant, est pris sur le fait. La forme en est aimable, détendue, même légèrement plaisante. C'est le ton de l'ironie socratique. — Le denier équivalait à 75-80 centimes; la plus forte des deux sommes s'élève donc à 400 francs environ; la plus faible, à 40. La première représente la somme énorme de péchés dont s'accusait la pécheresse et dont Jésus lui avait accordé le pardon; la seconde, les quelques infractions à la loi que se reprochait le pharisien, et du fardeau desquelles Jésus l'avait aussi affranchi. — Ὀρθῶς ἔκρινας : « *tu as bien jugé;* et en jugeant si bien, tu t'es condamné toi-même. » C'est le πάνυ ὀρθῶς de Socrate, quand il avait pris son interlocuteur dans ses filets. Mais ce qui établit entre Jésus et le sage grec une distance incommensurable, c'est la manière dont Jésus s'identifie, ici et dans ce qui suit, avec le Dieu offensé, qui pardonne et qui devient l'objet de l'amour du pécheur reconnaissant.

V. 44-47 [1]. *L'application.* — Jésus suit la marche inverse de celle qu'il avait suivie dans la parabole. Dans celle-ci il descend de la cause à l'effet, de la dette remise à la reconnaissance éprouvée. Dans l'application, au contraire, il remonte de l'effet à la cause. Car l'effet est évident, et tombe sous les sens (βλέπεις); Jésus le décrit v. 44-46; tandis que la cause est cachée (v. 47); et on ne peut l'atteindre qu'au moyen du principe qui ressort de la parabole. — Durant la première partie de l'entretien, Jésus était tourné vers Simon. Il se retourne maintenant vers la femme qui va devenir le sujet de sa démonstration. Jésus ne s'était pas plaint des

[1] V. 44. Της κεφαλης, que lit T. R. avec 11 Mjj. après θριξιν, est omis par 11 Mjj. 25 Mnn. Syr^{sch} It. etc. — V. 45. L* quelques Mnn. It$^{aliq.}$ lisent εισηλθεν au lieu d'εισηλθον. — V. 47. ℵ* : ειπον au lieu de λεγω.

manques d'égards et des impolitesses de son hôte. Mais il les avait fort bien remarqués et sentis. Et maintenant quel contraste que celui qu'il fait ressortir entre l'accueil froid et mesuré du pharisien, qui paraissait croire que c'était l'honorer assez que de l'admettre à sa table, et les manifestations d'amour de la pécheresse; le bain de pieds d'usage omis par l'un, les larmes abondantes versées sur ses pieds par l'autre; le baiser ordinaire de l'hôte à ses convives négligé par l'un, les baisers dont l'autre couvrait ses pieds; le parfum précieux dont on oignait un convive honoré en un jour de fête (Ps. XXIII, 5), supprimé par l'un, mais plus que remplacé par l'autre. En vérité ce n'est pas Simon, c'est elle qui a fait à Jésus les honneurs de la maison! L'omission de τῆς κεφαλῆς (v. 44) chez les alex., « [les cheveux] *de sa tête,* » est probablement une faute de négligence. Ce mot convient parfaitement au contexte; la *tête,* comme la partie la plus noble du corps, est opposée aux *pieds* de Jésus. — La leçon εἰσῆλθεν, «[depuis qu'] *elle est entrée,*» d'un seul Mn. a au premier coup d'œil quelque chose de séduisant. Mais elle est trop faiblement appuyée, et le T. R.: « depuis que *je suis entré,* » est en réalité préférable. Jésus rappelle par là à Simon le moment où il était entré sous son toit, et où il aurait eu le droit d'attendre de lui les signes de respect et d'affection qu'il avait négligés. La femme avait suivi Jésus de si près qu'elle était entrée presque avec lui; elle s'était trouvée là pour lui rendre hommage au moment même où il s'était mis à table. — De cet effet visible, la différence complète entre l'amour de l'un et celui de l'autre, Jésus remonte, v. 47, à la cause cachée: la différence dans la mesure du pardon accordé à l'un et à l'autre. Οὗ χάριν, *c'est pourquoi;* proprement: *en raison de quoi,* c'est-à-dire, de ce contraste entre les manifestations de votre reconnaissance à tous deux (v. 44-46). Cette conjonction est l'inverse du *donc* v. 42,

qui conduisait de la cause à l'effet prévu. — On pourrait faire porter ce *c'est pourquoi* sur l'idée principale: « Ses péchés lui sont pardonnés. » Il faudrait alors faire des mots λέγω σοι, *je te le déclare,* une phrase incise, et de la dernière proposition une explication épexégétique de *c'est pourquoi:* « C'est pourquoi, je te le déclare, ses péchés nombreux lui sont pardonnés, et cela parce qu'elle a beaucoup aimé. » Mais on peut aussi faire porter le *c'est pourquoi* directement sur « je te déclare, » et faire de tout le reste du verset le complément de ce verbe: « C'est pourquoi je te déclare que ses péchés nombreux lui sont pardonnés, parce que . . . » Cette seconde construction est évidemment plus simple. La leçon: *je t'ai dit,* de ℵ, indiquerait que cette vérité était déjà renfermée dans la parabole. Elle n'a pour elle ni l'autorité, ni la vraisemblance. — Comment comprendre les mots: *parce qu'elle a beaucoup aimé?* L'amour est-il, selon Jésus, la cause du pardon? C'est ainsi que les interprètes catholiques et même plusieurs protestants entendent cette parole: Dieu nous pardonne beaucoup, quand nous aimons beaucoup; peu, si nous aimons peu. Mais 1. Il y a dans ce cas incohérence complète entre la parabole et son application. Jésus, d'après ce principe, n'aurait pas dû demander, v. 42: « Lequel donc des deux *l'aimera* le mieux?» mais: «Lequel donc *l'aimait* le mieux?» La remise des deux dettes de valeur différente *proviendrait* de la mesure d'amour différente des deux débiteurs, tandis que c'est au contraire la différence des dettes remises qui produit la différence de reconnaissance. 2. Il y aurait une incohérence plus choquante encore, s'il est possible, entre la première partie de l'application, v. 47 [a], et la seconde, v. 47 [b]: « Celui à qui il est peu pardonné, aime peu. » Jésus, pour être conséquent, aurait dû dire précisément le contraire: « Celui qui aime peu, il lui est peu pardonné. » 3. Les mots: *ta foi*

t'a sauvée (v. 50), montrent bien que la été, dans la pensée de Jésus, le principe du pardon accordé à cette femme; c'est la foi, non l'amour. Il ne faut pas oublier que ὅτι, *parce que*, exprime fréquemment, comme notre *car*, non la relation de l'effet à sa cause, mais la relation (purement logique) de la preuve à la chose prouvée. On peut dire: il fait jour, car le soleil est levé; mais on peut dire aussi: le soleil est levé, car [ce que j'affirme parce que] il fait jour. Ainsi dans notre passsage, le ὅτι, *parce que*, peut et, d'après ce qui précède et ce qui suit, *doit* signifier: « Je te déclare que ses péchés nombreux lui sont pardonnés, *comme tu dois le conclure de ce qu'*elle a beaucoup aimé. » Tout est donc d'accord, l'application avec la parabole, cette parole avec les suivantes, Jésus avec lui-même et avec saint Paul. — V. 47 ᵇ contient l'autre côté de l'application de ce même principe: d'autant moins de pardon, d'autant moins d'amour. Cela s'adresse à Simon. Mais Jésus, par délicatesse, donne à cette vérité sévère la forme d'une proposition générale: « *Celui à qui* . . .; » exactement comme il agit aussi avec Nicodème: « Si *quelqu'un* ne naît . . . » (Jean III, 3).

La pensée exprimée dans ce v. 47 soulève deux difficultés: 1. Le pardon peut-il n'être que partiel? Il y aurait donc des hommes à demi-sauvés et à demi-perdus! 2. Serait-il nécessaire d'avoir gravement péché pour arriver à aimer beaucoup? — Le pardon réel du moindre péché renferme certainement en germe le salut complet, mais en germe seulement. Si la foi se maintient et s'accroît, ce pardon initial s'étendra successivement à tous les péchés de la vie, à mesure qu'ils seront toujours plus complètement reconnus et confessés. Le premier pardon est le gage de tous les autres. Dans le cas contraire, le pardon déjà accordé sera retiré, comme cela est représenté dans la parabole du méchant débiteur, Matth. XVIII; et l'œuvre de la grâce, au

lieu de se consommer, avortera. Tout est transition ici-bas, transition libre, soit au salut parfait, soit à la condamnation complète. Quant à l'abondance de péché indispensable pour aimer beaucoup, il n'y a rien à ajouter volontairement à ce que chacun de nous possède déjà; il suffit de calculer exactement notre avoir. Ce qui manque au meilleur pour aimer beaucoup, ce n'est pas le péché; c'est la connaissance du péché.

V. 48-50. *Conclusion.* — Bleek a conclu du v. 48: *tes péchés te sont pardonnés,* que cette femme ne possédait point encore le pardon jusqu'à ce moment. Cette supposition est exclue par tout ce qui précède. Bleek oublie que ἀφέωνται est un parfait qui indique un état résultant d'un acte accompli depuis un temps indéterminé. En face des dénégations pharisaïques des membres de l'assemblée et des doutes qui pouvaient surgir dans le cœur de la pécheresse elle-même, Jésus lui renouvelle l'assurance du fait divin dont il est auprès d'elle le témoin et le garant. Cette déclaration directe et personnelle correspond à ce qu'est dans notre vie le témoignage intime de l'Esprit divin, après que nous avons saisi les promesses de la Parole (Eph. I, 13).— Sur l'objection v. 49, comp. V, 21. Καί, *même;* en outre de tout ce qu'il fait d'extraordinaire. — Jésus continue, comme s'il n'avait pas entendu, mais tout en tenant compte pourtant de ce qui se dit autour de lui (εἶπε δέ, «*mais* il dit.») Il révèle à l'assemblée, tout en s'adressant à la femme, le fondement inébranlable sur lequel repose son pardon. Elle est au bénéfice de ce décret: Quiconque croit est sauvé. Qu'elle s'en retourne donc avec son trésor, la paix, malgré tous les murmures pharisaïques! Εἰς εἰρήνην: dans la paix et pour en jouir.

Ce récit admirable, conservé par Luc seul, renferme les deux traits essentiels de ce qu'on appelle le paulinisme, la

gratuité et l'universalité du salut. Résulterait-il de là qu'il a été inventé postérieurement à Paul pour mettre en scène ces grands principes ? Il résulte uniquement de là que l'intention de Luc était réellement, comme il l'a dit en commençant (1, 4), de montrer par son évangile que la doctrine si nettement formulée et si énergiquement prêchée par Paul, était déjà renfermée en germe dans tous les actes et dans tous les enseignements de Jésus, que *l'évangile de Paul* n'est ainsi que l'application des principes déjà posés par le Seigneur lui-même.

Un récit assez semblable à celui-ci se trouve dans les trois autres évangiles, mais placé à une époque plus tardive, dans le cours de la semaine de la Passion. Marie, sœur de Lazare, oint Jésus dans un repas qui lui est offert par les gens de Béthanie (Matth. XXVI, 6 et suiv.; Marc XIV, 3 et suiv.; Jean XII, 1 et suiv.). Un grand nombre d'interprètes admettent que ce fait est le même que celui que nous venons d'étudier dans Luc. Ils s'appuient sur la ressemblance de l'acte, sur la circonstance que Luc ne raconte pas l'onction de Béthanie, et qu'en échange les trois autres évangélistes ne mentionnent pas celle de Galilée, enfin sur ce que, dans les deux cas, le propriétaire de la maison où se donne le repas porte le nom de Simon (Luc v. 40; Matth. XXVI, 6; Marc XIV, 3). Ces raisons ont de la force sans doute ; mais elles ne sont pas décisives. L'acte de l'onction se rattachait à un usage tellement ordinaire dans les festins (Luc v. 46; Ps. XXIII, 5), qu'on peut sans peine en supposer la répétition. Les causes de l'omission d'un récit chez un ou deux d'entre les évangélistes sont trop accidentelles pour que nous puissions fonder là-dessus quelque conclusion solide. Qu'on se rappelle l'omission de la guérison du possédé de Capernaüm, chez Matthieu, celle de la guérison du serviteur du centenier, chez Marc, dont il est impossible de se rendre compte. Quant au nom de Simon, il était tellement répandu, que, sur le petit nombre de personnages nommément désignés dans le N. T., il ne se trouve pas moins de quinze Simons! Les raisons qui parlent pour la différence des deux faits sont les suivantes: 1° La diversité du lieu : chez Luc la Galilée ; chez les trois autres la Judée. Cette raison n'a qu'une valeur secondaire, il est vrai ; car au ch. X, Luc paraît

placer la visite de Jésus chez Marthe et Marie au milieu du ministère galiléen. 2° La différence du temps. 3° Celle des personnes : la pécheresse, chez Luc, est une personne étrangère à la maison de l'hôte (v. 37 : « *une femme de la ville* »), et Simon lui-même l'envisage comme telle et comme complètement inconnue à Jésus (v. 39); Marie, au contraire, appartient à une famille amie qui recevait habituellement Jésus sous son toit. D'ailleurs, il répugnera toujours d'identifier Marie, la sœur de Lazare, telle que nous la connaissons par Jean XI et Luc X, 38-42, avec une femme de mauvaise vie. 4° La différence la plus importante est celle qui porte sur l'entretien lui-même. A Béthanie, une réclamation de Judas en faveur des pauvres, et une réponse de Jésus renfermant l'annonce de sa mort prochaine. En Galilée, la grande thèse évangélique que l'amour est le fruit du pardon, lequel ne repose que sur la foi. Quel accord peut-on découvrir entre ces deux entretiens? On peut concevoir des altérations assez graves apportées au cadre historique d'un récit par la tradition. Mais par quel prodige l'une de ces deux conversations aurait-elle pu se transformer en l'autre?

VI. — *Les femmes qui entretenaient Jésus :* VIII, 1-3.

A côté des hauts problèmes religieux que soulève la vie de Jésus, il est une question moins relevée, mais qui a bien aussi son intérêt : Comment Jésus a-t-il vécu matériellement pendant les deux à trois ans que dura son ministère? Il avait renoncé à sa profession terrestre. Il s'était volontairement désisté de la faculté de pourvoir miraculeusement à la satisfaction de ses besoins. De plus, il n'était pas seul : il était accompagné constamment de douze hommes, qui avaient abandonné aussi leur métier, et de l'entretien desquels il s'était chargé en les appelant à le suivre. Une bourse commune pourvoyait aux besoins de la société ambulante (Jean XIII, 29); c'était aussi là qu'on puisait pour les pauvres (Jean XII, 6). Mais, cette bourse, comment se remplissait-elle? L'hospitalité explique en partie le problème, mais pas complètement. N'y avait-il pas des besoins divers, de

vêtements, etc.? La vraie réponse à cette question, c'est celle qui ressort de notre morceau, qui présente par cela même un haut intérêt. Jésus a dit : « *Cherchez premièrement le royaume de Dieu, et les autres choses vous seront données par dessus.* » Il a dit aussi : « *Il n'est personne qui abandonne père, mère . . . , maison, champs, pour le royaume de Dieu, qui ne retrouve cent fois autant.* » Ces préceptes, il les tirait de son expérience journalière. L'amour reconnaissant de ceux qu'il comblait de ses richesses spirituelles, pourvoyait à ses besoins temporels ainsi qu'à ceux de ses disciples. Quelques femmes pieuses accomplissaient envers lui spontanément la tâche de mère et de sœurs.

Ce morceau suffirait à prouver l'excellence des sources de Luc; leur originalité : les autres évangélistes ne fournissent aucun renseignement semblable;—leur exactitude : qui aurait inventé ces détails si simples, si positifs, ainsi que les noms et les qualités de ces femmes? — leur pureté : quoi de plus éloigné du faux merveilleux et des fictions légendaires, que ce tableau si parfaitement naturel et prosaïque des moyens d'existence du Seigneur, pendant le cours de son ministère?

V. 1-3 [1]. Luc fait ressortir ce moment comme une époque bien marquée dans le ministère du Seigneur. Il cesse de prendre Capernaüm, son ἰδία πόλις, *sa ville* (Matth. IX, 1), pour centre de son activité; il adopte un genre de vie complètement ambulant, et, à la lettre, n'a plus un lieu fixe où reposer sa tête. C'est ce changement dans son mode d'existence, accompli à cette époque, qui engage Luc à placer ici ce coup d'œil sur le mode de son entretien matériel. L'aor.

[1] V. 3. Au lieu d'αυτω, que lit T. R. avec ℵ A L M X Π plusieurs Mnn. It$^{aliq.}$, on lit αυτοις dans 13 Mjj. 90 Mnn. Syr. It$^{aliq.}$ Or. Aug. — Les Mss. varient entre εκ et απο.

ἐγένετο, *il arriva* (v. 1), indique un moment bien déterminé. Le καί, devant αὐτός, signe de l'apodose, trahit une source araméenne. L'imparf. διώδευε, *il traversait en cheminant*, indique un mode de voyager lent et continu. La prépos. κατά fait ressortir le soin particulier qu'il accordait à chaque localité, soit grande *(ville)*, soit petite *(hameau)*. Il se donnait le temps de s'arrêter partout. A l'idée générale de proclamation, exprimée par le verbe κηρύσσειν, *prêcher*, le second verbe, *évangéliser,* annoncer la bonne nouvelle du royaume, ajoute l'idée d'une proclamation *de grâce,* comme caractère dominant de ses enseignements. — Les Douze l'accompagnaient. Quelle étrange apparition, que celle de cette troupe, parcourant les villes et les campagnes comme un chœur de citoyens du royaume des cieux, et ne s'occupant qu'à répandre et à célébrer le salut! La terre vit-elle jamais un semblable phénomène? — Parmi les femmes qui accompagnaient cette troupe, remplissant l'office d'humbles servantes, Luc fait ressortir en premier lieu *Marie,* surnommée *Magdelaine*. Ce surnom vient probablement de ce qu'elle était originaire de *Magdala,* ville située sur la côte occidentale de la mer de Galilée (Matth. XV, 39) et dont l'emplacement au nord de Tibériade est indiqué encore aujourd'hui par un hameau nommé *El-Megdil (la tour)*. Les sept démons (Marc XVI, 9) désignent sans doute le point culminant de la possession, résultant d'une série de rechutes dont chacune avait aggravé le mal (Luc XI, 24-26). C'est sans le moindre fondement que la tradition identifie Marie-Magdelaine avec la pécheresse pénitente du ch. VII. On a confondu à tort la possession, qui est une maladie (voir à IV, 33), avec un état de corruption morale. Le surnom de *Magdala* paraît destiné à distinguer cette Marie de toutes les autres, de celle de Béthanie en particulier. — *Chuza* était probablement chargé d'une administration dans la

maison d'Hérode Antipas. Ne serait-il point ce βασιλικός, *seigneur de la cour,* dont Jésus avait guéri le fils (Jean IV), et qui avait cru *avec toute sa maison?* — Nous ne savons rien de *Suzanne* et des autres femmes. — Αἵτινες rappelle que c'était *en cette qualité* de servantes, qu'elles l'accompagnaient. — Διακονεῖν, *servir,* désigne ici une assistance pécuniaire, comme Rom. XV, 25, et de plus les soins personnels qu'auraient pu rendre une mère, des sœurs (v. 21). La leçon αὐτῷ, qui *le* servaient, du T. R., pourrait être une correction d'après Matth. XXVII, 55; Marc XV, 41; mais la leçon αὐτοῖς, qui *les* servaient, en est plus probablement une d'après v. 1 (les Douze) et IV, 39.

Quel Messie, pour l'œil de la chair, que cet être vivant de la charité des hommes! Mais quel Messie, pour l'œil de l'esprit, que ce Fils de Dieu vivant de l'amour de ceux que son amour fait vivre! Quel échange de bons offices, autour de la personne de cet être, entre le ciel et la terre!

VII. — *La parabole du semeur :* VIII, 4-18.

Le morceau précédent avait signalé un changement dans le genre de vie extérieur du Seigneur. Le morceau suivant en indique un dans son mode d'enseignement. Une crise est donc arrivée. La suite nous en fera connaître la nature. Jusqu'ici Jésus avait prononcé quelques paraboles (V, 36-39; VI, 39, 47 et suiv.). Dès maintenant et pour un temps assez long, il emploie habituellement cette forme. La parabole a la double propriété de graver ineffaçablement la vérité dans l'esprit de celui qui sait la saisir sous l'image dont elle est revêtue, et de la voiler à l'intelligence de l'auditeur inattentif ou paresseux qui ne cherche pas à la découvrir sous cette enveloppe. Elle est ainsi très-propre à opérer un triage parmi les auditeurs.—Le terme de *parabole* (de παραβάλλειν, *placer à côté*), indique un enseignement dans lequel, à côté

de la vérité, est placée l'image qui la représente. C'est également le sens de παροιμία, un sentier à côté du grand chemin. La parabole ressemble beaucoup à la fable, mais elle en diffère sous deux rapports, l'un de fond, l'autre de forme. Tandis que la fable se rapporte aux relations des hommes entre eux et aux lois morales qui règlent ces relations, la parabole a pour objet les relations de l'homme avec Dieu et les principes suprêmes qui les régissent. La supériorité du domaine dans lequel se meut la parabole détermine la différence de forme qui la sépare de la fable. La fable tient du jeu ; il est donc permis d'y faire parler les plantes, les animaux. La parabole a un objet trop sérieux pour comporter de pareilles fictions. Rien dans le tableau ne doit ici heurter la vraisemblance. Les animaux, les objets matériels, peuvent jouer un rôle dans la parabole (brebis, levain) ; mais ce rôle ne peut être contraire à la nature réelle de ces êtres. — La parabole était le mode d'enseignement le plus naturel pour un être tel que Jésus. Vivant incessamment dans la contemplation du monde divin, qui était découvert à son sens interne, se trouvant en même temps en rapport continuel avec le monde extérieur, qu'il observait d'un regard intelligent et calme, il devait être conduit à rapprocher incessamment ces deux sphères et à saisir les innombrables analogies qui existent entre elles.

La première parabole développée qu'il a racontée paraît avoir été celle du semeur. Matthieu en fait l'ouverture de la grande collection des paraboles, ch. XIII. Marc lui assigne une place analogue en tête d'une collection plus restreinte, ch. IV. C'est, avec celle des vignerons, qui appartient aux derniers temps, la seule qui ait été conservée également par les trois syn. C'est au récit de cette parabole que se rattache chez tous trois l'explication générale que Jésus donna, une fois pour toutes, à ses disciples, sur l'emploi de cette

forme d'enseignement. Il paraît donc bien que ce fut la première similitude complète qu'il leur proposa. Aussi est-ce celle qui paraît avoir le plus frappé les disciples et que dans la tradition orale on racontait le plus fréquemment ; ce qui explique sa reproduction par nos trois évangélistes.

Le morceau suivant contient : 1° la parabole (v. 4-8) ; 2° les éclaircissements donnés par Jésus sur ce mode d'enseignement (v. 9 et 10) ; 3° l'explication de la parabole (v. 11-15) ; 4° un avertissement aux apôtres sur la conduite qu'ils ont à tenir à l'égard des vérités que Jésus leur enseigne de cette manière (v. 16-18).

1° V. 4-8 [1]. *La parabole.* — Matthieu et Marc placent cette parabole après la visite de la mère et des frères de Jésus (Matth. XIII, 1 ; Marc IV, 1). Chez Luc, elle précède immédiatement le même récit (v. 19 et suiv.). Cette connexion peut être le résultat d'une relation chronologique réelle, ou bien aussi celui d'une relation morale, comp. v. 14 : « ceux qui retiennent la parole et portent du fruit, » avec v. 21 : « ceux qui écoutent la parole et qui la mettent en pratique. » — On pourrait faire de τῶν ἐπιπορευομένων, *ceux qui accouraient à lui*, le complément de ὄχλου, *une multitude*, en donnant à καί le sens de : *et même*. Mais cette construction est forcée. Les deux génitifs sont parallèles. Luc veut dire : « Comme une grande multitude était réunie autour de lui et qu'elle s'accroissait à toute heure des contingents qui arrivaient en quelque sorte de chaque ville. » Ce préambule a une portée considérable. Jésus parcourt le pays, s'arrêtant dans chaque lieu ; les Douze lui font cortége ; les villes se vident, pour ainsi dire ; des populations entières l'accompagnent. Nous sommes évidemment arrivés à un point

[1] V. 4. ℵ quelques Mnn. : συνοντος. — V. 6. BLRZ : κατεπεσεν au lieu d'επεσεν. — V. 8. Presque tous les Mjj. lisent εις au lieu d'επι, que lit T. R. avec D et quelques Mnn.

culminant. Mais Jésus ne se laisse point éblouir. Il comprend que le moment est venu de trier, qu'il faut d'un côté s'attacher plus étroitement les cœurs spirituels, de l'autre éloigner les charnels. C'est à cela que tendent les paraboles en général; celle du semeur est en rapport plus direct avec cette situation. — Il paraît par Matthieu et Marc que Jésus était assis sur une barque au bord de la mer et que, de cette espèce de chaire, il enseignait le peuple qui se tenait debout sur le rivage. Il discernait dans cette foule des figures dont les expressions variées étaient pour lui la révélation d'états d'âme très-différents. — L'art. ὁ devant σπείρων, désigne cet individu comme celui des serviteurs qui a été chargé de cette tâche. — Jésus reconnaît parmi ses auditeurs quatre classes de personnes qu'il compare à quatre espèces de terrains, dont il a précisément les exemples sous les yeux en ce moment même. Depuis le bord de la mer, en effet, le sol s'élève assez rapidement; or, sur de telles pentes, il arrive facilement que la portion supérieure d'un champ ne possède qu'une faible couche de terre végétale, tandis que, à mesure que l'on descend vers la plaine, la couche de terre devient plus profonde. De là les différences indiquées. Le premier, caractérisé par les mots: *au bord du chemin,* est ce terrain vague, le plus rapproché de la route, qui fait partie du champ, mais dont usent les passants. Le second est désigné, chez Luc, par ces mots: *sur le rocher*, chez Matthieu par ceux-ci: *les endroits pierreux;* chez Marc, par la même expression, mais au singulier. Il ne s'agit pas d'une terre mêlée de gravier; mais, comme le dit l'expression de Luc et comme le confirme l'explication: *parce que la terre n'était pas profonde* (Matthieu et Marc), de la portion du champ où le roc n'est recouvert que d'une mince couche de terre. Le troisième terrain est un sol plantureux, mais saturé déjà de semences de buissons épineux. Reste la *bonne*

terre (Marc et Matth.: καλή). Ce dernier terrain n'est ni *dur* comme le premier, ni *léger* comme le second, ni *impur* comme le troisième; il est tendre, profond, exempt de semences étrangères. Les quatre prépositions employées par Luc sont caractéristiques pour les relations de la semence avec le sol: παρά, *à côté,* ἐπί, *sur,* ἐν μέσῳ, *au milieu,* εἰς, *dans* (ἐπί dans le T. R., v. 8, n'a pour lui que des autorités insuffisantes).

De la nature du sol résulte le sort de la semence. Dans le premier terrain, elle ne germe pas même. Le φυέν, *ayant germé* (v. 6. 7. 8) est passé sous silence, v. 5. La germination n'ayant pas eu lieu, les causes de destruction extérieures agissent; ce sont les passants et les oiseaux. Matthieu et Marc ne mentionnent que cette dernière. Dans le second terrain, la semence germe; mais la racine, rencontrant immédiatement le roc, ne peut se développer proportionnellement à la tige, et dès que le soleil a desséché la mince couche de terre, la plante dépérit. La semence, dans le troisième terrain, se développe jusqu'à l'épi. Mais les ronces l'étouffent avant la formation du grain. Ainsi, dans le premier cas, deux causes de destruction externes; dans le second, une cause externe et une cause interne; enfin, dans le troisième, une seule cause purement interne. Dans le quatrième terrain, la plante accomplit heureusement tout le cycle de la végétation. Luc n'indique que le plus haut degré de fertilité, le centuple. Matthieu et Marc mentionnent les degrés inférieurs; Marc, dans l'ordre ascendant, Matthieu, dans l'ordre descendant. Quelle puérilité indigne d'hommes sérieux que ces variations mesquines, si les évangélistes travaillaient sur un document commun!

Le Seigneur appelle l'attention sérieuse de la foule sur ce résultat; ἐφώνει: il *élève la voix;* ce sont des paroles qu'il accentue. Il cherche à réveiller ce sens intime pour les

choses divines sans lequel l'enseignement religieux n'est qu'un vain son. — Le but de Jésus est d'abord de montrer qu'il ne se fait aucune illusion à la vue de cette foule en apparence si attentive; puis de mettre ses disciples en garde contre les espérances que pourrait leur faire concevoir une telle affluence; enfin, et surtout, de prémunir ses auditeurs contre les dangers que courent les impressions saintes qu'ils éprouvent à cette heure.

2° V. 9 et 10[1]. *Les paraboles en général.* — « *Ses disciples l'interrogeaient, lui demandant ce que signifiait cette parabole.* 10 *Il leur dit : Il vous est donné, à vous, de connaître les mystères du royaume de Dieu ; mais aux autres, cela leur est annoncé en paraboles, afin que voyant ils ne voient point et qu'entendant ils ne comprennent point.* » — La question des disciples se rapportait uniquement au sens de la parabole précédente. Mais Jésus en profite pour leur donner une explication générale sur ce mode d'enseignement. Il en est de même dans Marc, qui ajoute seulement ce détail : *quand ils furent seuls avec lui.* Dans Matthieu, la question des disciples est tout-à-fait générale : « *Pourquoi leur parles-tu en paraboles?* » Cette forme de la question nous paraît bien moins naturelle. — La réponse de Jésus est plus développée dans Matthieu. Il cite *in extenso* la prophétie d'Esaïe (ch. VI) à laquelle fait allusion le texte de Luc et que Marc incorpore au discours même de Jésus. Bleek prétend trouver dans le *parce que* de Matthieu (XIII, 13) une idée moins dure que dans le *afin que* de Marc et de Luc. C'est à tort ; l'idée est absolument la même. Dans les deux cas, Jésus déclare nettement que le *but* de ses paraboles est non de faire comprendre les vérités divines à

[1] V. 9. ℵBDLRZ quelques Mnn. Syr. It^{plerique} omettent λεγοντες devant τις. — V. 10. ℵR quelques Mnn. : ακουσωσιν au lieu de συνιωσιν.

tous, mais de les voiler à ceux qui ne s'en soucient pas. Et c'est par cette raison qu'il ne se sert de ce mode d'enseignement que depuis ce moment. Par des prédications dans le genre du sermon sur la montagne, il avait accompli le premier acte de la pêche spirituelle, jeté le filet. Maintenant commence le second, le triage; et il l'accomplit par le moyen des paraboles. Nous l'avons vu: la parabole est le mode d'enseignement le plus propre à faire avancer ceux qui ont, à éloigner ceux qui n'ont pas. Le voile, jeté par elle sur la vérité, devient bientôt transparent pour l'esprit attentif, mais reste impénétrable à l'esprit distrait. L'opposition entre ces deux résultats est exprimée dans Luc par ces mots, placés à dessein en tête de la phrase: *à vous* et *aux autres*. De même chez Matthieu: *à vous* et *à ceux-là*. Chez Marc, plus énergiquement encore: *à vous* et *à ceux-là qui sont dehors*. Le parf. δέδοται ne se rapporte pas à un décret antérieur (il eût fallu l'aor.), mais à l'état actuel des disciples, qui les rend aptes à recevoir la révélation des choses divines. C'est l'attrait intérieur dû à l'enseignement divin, dont parle Jésus Jean VI. — Le terme de *mystère* désigne dans l'Ecriture le plan du salut, en tant que ne pouvant être connu de l'homme que par une révélation supérieure (μυέω, *initier*). Employé au pluriel (*les mystères*), il désigne les différentes parties de ce vaste ensemble. Ce sont les *choses célestes* dont Jésus parlait à Nicodème (Jean III, 12), et qu'il opposait aux *choses terrestres* qu'il avait prêchées au commencement. Le verbe sous-entendu devant ἐν παραβολαῖς est λαλεῖται. — Mais comment, quand Dieu se révèle, sa volonté peut-elle être de n'être pas compris, comme Esaïe (ch. VI) le disait, et comme Jésus le répète ici? Ce n'est là, comme le dit Riggenbach, ni sa volonté première, ni sa volonté dernière. C'est un décret intermédiaire; c'est un châtiment. Quand le cœur ne s'est pas ouvert aux pre-

mières clartés de la vérité, les suivantes, plus vives, au lieu de l'éclairer, l'éblouissent et l'aveuglent; et ce résultat est voulu. C'est un jugement. Pharaon, refusant de se soumettre, après les premières leçons reçues, doit être endurci par les suivantes; car s'il ne veut pas se convertir, il doit servir du moins à la conversion des autres par l'éclat de son châtiment. C'était là l'état du peuple juif lui-même au temps d'Esaïe. C'est ce que Dieu fait sentir en l'appelant non : *mon peuple,* mais : *ce peuple*. Déjà Dieu le voit inhabile à remplir le rôle d'apôtre du monde qu'il lui avait départi. Ce rôle, il l'accomplira néanmoins ; seulement ce ne sera pas par son action missionnaire, mais par sa ruine. Cette ruine devient donc nécessaire ; et *parce qu*'il faut cette ruine (Matthieu), ou *afin qu*'elle ait lieu (Marc et Luc), Israël doit être endurci. Cette même situation se répétait à l'époque du ministère de Jésus à laquelle nous sommes parvenus. Israël repoussait, comme nation, la lumière qui brillait en Jésus : cette lumière se couvrait d'un voile, la parabole ; mais à travers ce voile elle jetait des rayons plus éclatants dans le cœur de ceux qui, comme les disciples, en avaient accueilli les premières clartés. — Les termes de *voir*, d'*entendre,* se rapportent au tableau de la parabole ; ceux de *ne pas voir, ne pas comprendre,* à son sens réel.

3° V. 11-15[1]. *L'explication de la parabole.*—L'expression : *c'est ici la parabole* (v. 11), signifie que l'essence d'un pareil tableau n'est pas le tableau, mais l'idée. — Le point de comparaison entre la Parole et la semence est la puissance de vie renfermée sous une enveloppe sans apparence. — En disant : *la Parole*, Jésus parle sans doute avant tout de son enseignement, mais en y comprenant toute prédication qui le reproduira fidèlement. — Jésus discernait dans la

[1] V. 12. ℵ B L U Z quelques Mnn. : ακουσαντες au lieu d'ακουοντες. — V. 13. ℵ* D Fʷ X : την πετραν au lieu de της πετρας.

foule quatre espèces de figures : des visages inintelligents et distraits, des physionomies enthousiastes et ravies, des figures à l'expression grave, mais préoccupée, enfin des regards d'une joyeuse sérénité, qui annonçaient un plein abandon à la vérité enseignée. — Dans l'explication qui suit, la Parole est quelquefois identifiée avec la vie nouvelle qui en doit sortir, et celle-ci avec les individus eux-mêmes en qui s'accomplit ce phénomène : ainsi s'expliquent les expressions étranges : *ceux qui sont semés le long du chemin* (v. 12; comp. v. 13. 14. 15); *ils n'ont pas de racines* (v. 13); *ils sont étouffés* (v. 14).—La première classe renferme ceux qui sont atteints d'une insensibilité religieuse complète : nuls besoins de conscience; nul effroi de la condamnation; nul désir de salut; par conséquent nulle affinité avec l'évangile de Christ. La parole succombe donc, en eux, aux agents de destruction extérieurs. Un seul est relevé dans l'application : *le diable* (Luc), *Satan* (Marc), *le malin* (Matthieu), qui se sert de divers moyens de distraction pour faire oublier à chacun d'eux ce qu'il a entendu. Si Jésus ne croyait pas à l'existence de Satan, il ne le poserait pas comme une réalité correspondante à l'image de la parabole. — Οἱ ἀκούοντες : *qui entendent*, doit être expliqué ainsi : « qui entendent, et *rien de plus*. » Cela renferme le : *ne pas comprendre*, de Matthieu.

Les seconds sont des cœurs légers, mais inflammables, chez qui la vivacité de l'imagination supplée un instant à l'absence du sentiment moral. Les nouveautés de l'Evangile les séduisent. De tels hommes forment, presque dans chaque réveil, une portion considérable des nouveaux convertis. Mais la Parole se heurte bientôt chez eux à un obstacle intérieur : le cœur de pierre, que l'humiliation de la repentance et l'amour de la sainteté n'a jamais brisé. Elle se trouve ainsi livrée aux agents de destruction qui ne man-

quent pas de survenir du dehors: la *tentation* (Luc), la *tribulation* et la *persécution* (Matth. et Marc); l'inimitié des chefs, la fureur des pharisiens, le danger de l'excommunication, la nécessité de souffrir, en un mot, pour rester fidèle ; ceux qui n'ont cherché dans l'Evangile qu'un moyen de jouissance spirituelle, une source de joie, de paix, succombent alors. — Il faut sous-entendre, v. 13, le verbe εἰσιν et faire de οἳ ὅταν l'attribut: *sont ceux qui, lorsque...* Le οἵ à la fin du verset est un développement de οὗτοι, et signifie : *lesquels, comme tels.*

Les troisièmes sont des cœurs sérieux, mais partagés; ils cherchent le salut et reconnaissent le prix de l'Evangile ; mais ils veulent aussi le bien-être terrestre et ne sont point décidés à tout sacrifier à la vérité. Ces personnes se trouvent souvent aujourd'hui parmi ceux qu'on envisage comme les vrais chrétiens du troupeau. Le cœur terrestre persiste à côté de l'intérêt sérieux pour l'Evangile et empêche jusqu'à la fin toute conversion complète. — L'avortement de la semence ne provient ici que d'une cause interne. Cette cause est à la fois triple et une: les *soucis* (surtout chez ceux qui sont dans l'indigence), la *richesse* (plus particulièrement pour ceux qui sont en train de s'enrichir), et les *jouissances de la vie* (plus spécialement en vue de ceux qui sont déjà riches). Ce sont ici des gens dont la foi, telle que celle d'Ananias et de Saphyra, a surmonté la crainte de la persécution, mais succombe à l'obstacle intérieur d'un cœur partagé. — Πορευόμενοι, *s'en allant,* dépeint le train de la vie active : on va, on vient, faisant ses affaires (2 Sam. III, 1). C'est surtout dans ce verset que la semence est identifiée avec la vie nouvelle dans le croyant. La forme diffère complètement dans les trois synoptiques.

Chez les quatrièmes, les besoins spirituels sont le principe dominant. La conscience morale ne dort pas comme

chez les premiers; c'est elle, et non, comme chez les seconds, l'imagination ou la sensibilité, qui règle la volonté; elle règne sur les préoccupations terrestres qui l'emportent chez les troisièmes. Ce sont les âmes que décrit Paul Rom. VII. Ἐν καρδίᾳ et τὸν λόγον dépendent des deux verbes réunis ἀκούσαντες κατέχουσιν, qui ne désignent qu'un seul et même acte : *entendre* et *retenir* ne sont, pour de telles personnes, qu'une même chose. Le terme de *persévérance* rappelle les nombreux obstacles qu'a eu à surmonter la semence pour arriver à son développement complet; comp. le καθ'ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ (Rom. II, 7). Jésus pensait certainement ici à ses disciples et aux femmes dévouées qui l'accompagnaient (v. 1-3). Luc ne mentionne pas les différents degrés de fécondité, indiqués par Matthieu et Marc, et ces deux derniers les indiquent dans un ordre opposé, comme dans la parabole.

Nous ne croyons pas qu'un seul verset, dans cette explication de la parabole, soit compatible avec l'hypothèse que les évangélistes ont usé d'un texte commun, ou se sont mutuellement copiés; à moins que l'on n'admette qu'ils se sont permis de jouer, d'une manière puérile et profane, avec les paroles du Seigneur. La diversité continuelle des trois textes s'explique au contraire tout naturellement, s'ils ont pour source première l'enseignement traditionnel.

4° V. 16-18 [1]. *Conclusion pratique.* — « *Personne, après avoir allumé une lampe, ne la couvre d'un vase, ou ne la place sous un lit; mais il la met sur un chandelier, afin que ceux qui entrent voient la lumière.* 17 *Car il n'y a rien de caché qui ne doive devenir manifeste et rien de secret qui ne doive être connu et venir à la lumière.* 18 *Prenez donc garde comment vous écoutez; car quiconque a, on lui donnera; et quiconque n'a pas, même ce qu'il croit avoir lui*

[1] V. 16. Les Mss. varient entre επι λυχνιας et επι την λυχνιαν (leçon tirée de Matthieu et Marc et de XI, 33). — V. 17. ℵBLZ: ο ου μη γνωσθη au lieu de ο ου γνωσθησεται.

sera ôté. » — Bleek ne trouve aucune relation entre ces réflexions et la parabole précédente. Mais elles se rattachent aux réflexions analogues, v. 9 et 10. Il y a même antithèse intentionnée entre l'accroissement de lumière (v. 16 et 17), et l'augmentation d'obscurité (v. 10). — Jésus s'adresse aux disciples (comp. v. 18). Le mot que l'on traduit ordinairement par *flambeau*, désigne tout simplement la lampe, une soucoupe remplie d'huile, avec une mèche; c'est le mode d'eclairage le plus usité en Orient. On peut donc la placer sans danger sous un ustensile, comme le boisseau qui sert à la fois de mesure, de table et de plat, chez les pauvres, ou, sous le divan (κλίνη), banc garni de coussins, élevé de 1-3 pieds, sur lequel on s'établit pour la conversation ou le repas. Les lits proprement dits ne sont pas en usage en Orient; on couche généralement par terre, sur des couvertures et des tapis[1]. La lampe allumée peut désigner les apôtres que Jésus éclaire pour faire d'eux les docteurs du monde, ou la vérité elle-même dont il les illumine intérieurement. Dans le premier cas, couvrir la lumière serait ne pas les placer dans une position suffisamment influente vis-à-vis des autres hommes; et la mettre sur le chandelier, ce serait leur conférer la charge apostolique, par laquelle ils deviendront la lumière du monde. Ceux qui, en entrant dans la maison, voient la lumière, seraient les convertis d'entre les Juifs et les païens. Le v. 17 ferait allusion, comme XII, 3, à cette loi en vertu de laquelle la vérité doit être pleinement révélée au monde par la prédication apostolique. Enfin, le v. 18 se rapporterait à l'accroissement de lumière intérieure qui récompense le prédicateur de son fidèle travail. Mais c'est précisément à ce dernier verset qu'échoue toute cette interprétation. Car 1. Jésus, dans ce sens, aurait dû dire, non pas: *Prenez garde comment vous*

[1] Félix Bovet, *Voyage en Terre-Sainte*, p. 348 et 349.

écoutez, mais : *comment vous prêcherez*. 2. *Avoir,* dans le sens du v. 18, n'est certainement pas produire des fruits chez les autres, mais posséder soi-même réellement la vérité. Il faut donc admettre l'autre interprétation du terme λύχνος (*la lampe*) : la vérité concernant le royaume de Dieu, que Jésus dévoile aux apôtres dans ses paraboles. S'il revêt la vérité d'images sensibles, ce n'est pas pour la leur rendre inintelligible (pour la *mettre sous le boisseau);* bien au contraire, il leur en donne, à eux, l'explication, il la met sur le chandelier; c'est ce qu'il vient de faire en ce moment même; c'est donc eux qui sont ces illuminés qui *voient la lumière en entrant dans la maison*. Tout s'expliquera pour eux. Tandis que la nuit devient de plus en plus épaisse pour Israël, les disciples marcheront de lumière en lumière jusqu'à ce qu'il n'y ait plus pour eux dans le plan de Dieu (dans *ses mystères*, v. 11) *rien d'obscur ni de caché* (v. 17). Le cœur de Jésus s'exalte à cette perspective glorieuse. De là le rhythme poétique qui apparaît au v. 17, comme toujours en de tels moments. Voilà donc pourquoi il s'agit pour les disciples d'écouter avec le plus grand soin, afin de bien retenir (v. 18). L'Esprit, en effet, qui mettra tout en pleine lumière, ne pourra leur expliquer que ce qu'ils auront retenu (Jean XIV, 26). Par conséquent celui-là seul qui se sera assimilé l'enseignement par un acte de compréhension vivante, qui l'aura changé en sa propriété intérieure (le contraire de *voir sans voir*, v. 10), qui *aura* réellement, pourra comprendre toujours mieux, recevoir toujours plus. On n'acquiert qu'au moyen et en proportion de ce qu'on a. On n'interprète qu'avec la lumière déjà reçue. Celui d'entre eux qui se contenterait d'écouter sans s'approprier, plus tard n'obtiendrait rien, et même ne tarderait pas à perdre le tout. Luc dit : *ce qu'il croit avoir ;* Marc, dans le passage parallèle (IV, 21-25), dit : *ce qu'il a*. Cela revient au même ;

car, de ce qui est entendu, mais non compris, il est également vrai de dire qu'on l'*a* (dans un sens purement extérieur) ou qu'on *croit l'avoir* (dans le sens réel du mot avoir). La forme de Marc est employée aussi par Luc XIX, 26. Le même apophthegme se retrouve plusieurs fois dans Matthieu. Il exprime l'une des lois les plus profondes du monde moral. — Baur et Hilgenfeld ont cru trouver dans le mot δοκεῖ, *croit* avoir, un reproche de Luc à l'adresse des prétentions orgueilleuses des Douze! Nos évangélistes ne se seraient pas attendus à trouver des interprètes aussi malins. — Rien de plus efficace pour calmer chez les disciples l'exaltation que la vue de ces foules pouvait produire chez eux, que de les rappeler ainsi au sentiment de leur responsabilité. Les réflexions analogues dans Marc (IV, 25) ont une forme trop différente pour avoir été puisées à la même source.

Marc continue en rapportant la parabole de l'épi, qu'il raconte seul. Dans Matthieu, six paraboles sur le règne de Dieu se rattachent à celle du semeur. Elles forment un admirable ensemble. C'est, d'abord, après la fondation du royaume, décrite dans la parabole du semeur, le mode de son *développement*, dans celle de l'ivraie; puis sa *puissance*, sous deux aspects différents, dans celles du grain de sénevé et du levain; après cela, son *prix* incomparable, dans celles du trésor et de la perle; enfin, sa *consommation*, dans celle du filet. Ce groupement est-il l'œuvre de Jésus? Je ne le pense pas. Il était trop bon pédagogue pour raconter de suite sept paraboles. D'un autre côté, n'aurait-il raconté, en cette occasion, que la parabole du semeur? Cela est peu probable; car il est dit de ce moment-là (Matth. XIII, 3): « *Et il leur dit beaucoup de choses en paraboles*, » et (Marc IV, 2): « *Il leur enseignait beaucoup de choses en paraboles.* » Jésus aura donc raconté en ce jour, outre la parabole du semeur, celles de l'épi (Marc) et de l'ivraie (Matthieu), qui

reposent sur des images empruntées au même domaine naturel, et qui suivent immédiatement la première, l'une dans un évangile, l'autre dans l'autre. Quant aux autres paraboles, Matthieu les a réunies ici aux précédentes, selon son procédé constant de grouper les paroles du Seigneur autour d'un sujet donné. Des arrangements aussi différents sont peu compatibles avec l'emploi d'un même document écrit.

VIII. — *Visite de la mère et des frères de Jésus :* VIII, 19-21.

Nous ignorerions le vrai but de cette visite, si, dans ce cas comme dans plusieurs autres, le récit de Marc ne venait compléter utilement celui des deux autres évangélistes. Le bruit était parvenu jusqu'aux frères de Jésus qu'il était dans un état d'exaltation voisin de la folie (Marc III, 20. 21). Chez Marc, ce bruit est expliqué par l'accusation des adversaires de Jésus, qu'il chassait les démons par le pouvoir de Béelzébub (v. 22-30). Ses frères venaient donc dans l'intention de *se saisir de lui* (κρατῆσαι αὐτόν, v. 21) et de le ramener à la maison. Marc est ici d'accord avec Matthieu, qui rattache cette visite (XII, 46) à la même accusation. Chez Jean, les frères de Jésus prennent, vis-à-vis de lui, une attitude analogue (VII, 5) : « *Ses frères même ne croyaient pas en lui.* » Quant à Marie, il n'est pas dit qu'elle partageât les sentiments de ses fils. Mais en les voyant partir dans des dispositions semblables, elle pouvait désirer d'assister à la scène pénible qu'elle prévoyait. Peut-être aussi, comme Jean-Baptiste, ne savait-elle plus s'expliquer la marche de l'œuvre de son fils, et était-elle combattue entre des impressions contraires.

V. 19-21 [1]. — Le mot *dehors* (v. 20) pourrait s'entendre : « hors du cercle qui entourait Jésus. » Mais Marc parle ex-

[1] V. 20. ℵ B D L Δ Z quelques Mnn. Syr. It. omettent λεγοντων. — V. 21. Les alex. omettent αυτον.

pressément de la maison où il recevait l'hospitalité (v. 20), et où une grande foule *était assise autour de lui* (v. 32 et 34).— Les frères de Jésus sont-ils des fils, plus jeunes que lui, de Joseph et de Marie, ou des fils de Joseph d'un précédent mariage, ou des cousins de Jésus, fils de Cléopas (le frère de Joseph), qui seraient appelés ses frères, comme ayant été élevés dans la maison de Joseph, leur oncle? Nous ne saurions discuter ici cette question. (Voir notre *Commentaire sur l'Ev. de Jean*, à II, 12). Ce qui est certain, c'est que l'interprétation littérale du mot *frère*, placé comme il l'est ici, à côté du mot *mère,* est la plus naturelle. — La réponse de Jésus signifie, non que les liens de la famille sont, à ses yeux, sans valeur (comp. Jean XIX, 26), mais qu'ils le cèdent à un lien d'une nature supérieure et plus durable. Dans ces femmes qui l'accompagnaient, prenant de lui un soin maternel (v. 2 et 3), dans ces disciples qui s'associaient avec dévouement à son œuvre, n'avait-il pas retrouvé une famille qui lui remplaçait celle qui s'était volontairement séparée de lui? Et cette relation nouvelle, spirituelle comme Dieu, n'était-elle pas supérieure en dignité à celle du sang, que le moindre accident peut rompre? Dans cette parole s'exprime une tendresse et une reconnaissance profondes pour ces êtres dévoués, dont l'amour lui tenait lieu chaque jour des affections domestiques auxquelles il avait dû renoncer par suite des dispositions hostiles de ses frères. Il ne parle pas de père, parce que cette place, au point de vue spirituel, n'appartenait pour lui qu'à Dieu seul. On voit combien la situation historique, telle que l'a décrite Marc, fait mieux comprendre l'à-propos de cette parole. Cela prouve en même temps que Luc n'a connu ni le récit de cet évangéliste, ni celui du prétendu Proto-Marc. Comment eût-il, de gaîté de cœur, négligé le trait de lumière que le récit plus ancien faisait tomber sur cette scène?

IX. — *L'apaisement de la tempête :* VIII, 22-25.

Nous arrivons ici à une série de récits qui se trouvent réunis dans les trois syn. (Matth. VIII, 18 et suiv.; Marc IV, 35 et suiv.): la tempête, le démoniaque, la fille de Jaïrus avec la femme malade d'une perte de sang. De la liaison de ces morceaux dans nos trois écrits évangéliques on a fréquemment conclu à l'emploi d'une source écrite commune. Mais 1. Comment, dans ce cas, ce cycle occuperait-il dans Matthieu une tout autre place, immédiatement après le sermon sur la montagne, que dans les deux autres? Et 2. Comment arriverait-il que Matthieu y intercale, entre le retour de Jésus et l'histoire de la fille de Jaïrus, deux morceaux de la plus haute importance : la guérison du paralytique (IX, 1 et suiv.), et la vocation de Matthieu avec le repas et l'entretien qui la suivent (v. 9 et suiv.), morceaux qui occupent dans Marc et Luc une place toute différente? L'emploi d'une source écrite ne comporte pas des procédés aussi libres. N'est-il pas plus simple d'admettre que, dans l'enseignement traditionnel, on s'était habitué à raconter de suite ces trois faits, peut-être parce qu'ils étaient en effet liés chronologiquement, et que parfois on ajoutait à ce cycle naturel d'autres traits qui chronologiquement n'appartenaient pas à ce moment-là? — Ce qui rend ce morceau particulièrement remarquable, c'est que nous y contemplons la puissance miraculeuse de Jésus, parvenue à son point culminant, du moins quant à la période du ministère galiléen : puissance sur les forces de la nature (tempête), sur celles des ténèbres (démoniaques), sur la mort enfin (fille de Jaïrus).

V. 22-25 [1]. Les miracles du genre de celui-ci, tout en

[1] V. 24. $\aleph^a$ X Γ plusieurs Mnn. Syr^{cur} It^{plerique} omettent επιστατα επιστατα. D lit κυριε κυριε. — $\aleph$ E F G H quelques Mnn. It$^{aliq.}$: επαυσατο au lieu d'επαυσαντο. — K Δ Π plusieurs Mnn. ajoutent μεγαλη à γαλην (tiré des parallèles).

manifestant le pouvoir originaire de l'homme sur la nature, sont en même temps le prélude de la palingénésie du monde visible qui doit être le terme du relèvement moral de l'humanité (Rom. VIII). — Du récit de Matthieu (VIII, 18), on pourrait conclure que ce voyage eut lieu le soir même du jour où fut prononcé le sermon sur la montagne. Mais, d'autre part, il s'était passé trop de choses, d'après Matthieu lui-même, pour une seule journée. Marc place le départ le soir du jour où Jésus raconta la parabole du semeur; cette date n'a rien d'improbable. Celle de Luc: *en un de ces jours-là*, est moins précise, mais n'infirme point celle de Marc. — Le but de cette excursion était naturellement d'évangéliser aussi la contrée située de l'autre côté de la mer. C'était l'exécution du plan tracé VIII, 1. — D'après Marc, la barque du Seigneur et de ses disciples était accompagnée d'autres bateaux. Au départ, le temps était calme, et Jésus, cédant à la fatigue, s'était endormi. Le pinceau de Marc a conservé ce tableau: le Seigneur était couché à la poupe; sa tête reposait sur un oreiller, placé là par une main amie. Il arrive souvent, sur les lacs entourés de montagnes, que des coups de vent subits et violents descendent des hauteurs voisines, surtout vers le soir dans les jours chauds. C'est ce phénomène connu que désigne le mot κατέβη, *descendit* [1]. — Dans l'expression : συνεπληροῦντο, *ils étaient remplis,* il y a confusion du bateau avec ceux qu'il porte. — Le terme ἐπιστάτα est propre à Luc; Marc dit διδάσκαλε, Matthieu κύριε. Quels ridicules changements si tous trois travaillaient sur un même document! — Le v.

[1] Sur ces ouragans auxquels est exposé en particulier le lac de Génézareth, comp. W. Thompson, *the land and the book*, London 1868, p. 375 (cité par M. Furrer): « Les coups de vent se déchaînent par les gorges profondes qui descendent du nord et du nord-est, et sont non seulement violents, mais subits; ils surviennent souvent quand le temps est parfaitement clair. »

24 retrace un des plus sublimes tableaux que la terre ait contemplés : l'homme, calme en Dieu, dominant, par l'union entière de sa volonté avec la sienne, le déchaînement des forces aveugles de la nature. Le terme ἐπετίμησε, *tança,* fait allusion au caractère hostile de cette puissance dans sa manifestation présente. Jésus parle non seulement au vent, mais à l'eau ; car l'agitation des flots (κλύδων, Luc) subsiste après que l'ouragan est calmé.

Dans Marc et Luc, Jésus sauve d'abord ses disciples du péril, puis il parle à leur cœur. Dans Matthieu, il commence par les réprimander, puis il apaise la tempête. Cette dernière méthode nous paraît moins conforme à la sagesse du Seigneur. — Mais en quoi les apôtres avaient-ils mérité le reproche de manquer de foi? Auraient-ils dû laisser la tempête suivre son cours, sûrs qu'avec Jésus ils ne couraient aucun danger, ou qu'en tout cas il se réveillerait à temps? Ou bien Jésus aurait-il voulu que l'un d'eux, par un acte de prière et de foi souveraine, eût apaisé lui-même la tempête? Il est plus simple d'admettre que ce qu'il blâme chez eux, c'est l'état de trouble et d'agitation dans lequel il les trouve en se réveillant. S'il y a foi dans le cœur, la prière peut être ardente, pressante; elle est sans trouble. L'exclamation des témoins (v. 25) n'a rien d'étonnant, quoi qu'on en ait dit: d'abord, parce qu'il y avait d'autres personnes présentes que les apôtres (Marc IV, 36); ensuite parce que de tels faits, même lorsqu'on en a déjà vu d'analogues, paraissent toujours nouveaux ; enfin, parce que c'était la première fois que les apôtres eux-mêmes voyaient leur Maître aux prises avec les puissances aveugles de la nature.

X. — *La guérison du démoniaque:* VIII, 26-39.

Ce morceau nous met en face d'une tempête non moins difficile à calmer, et d'une victoire plus saisissante encore.

Luc et Marc parlent d'un démoniaque seulement ; Matthieu de deux. La critique actuelle, partant en général de l'emploi d'une source écrite commune, rencontre ici une difficulté malaisée à surmonter. Mais elle a des expédients pour tous les cas : selon Holtzmann, Matthieu, ayant omis au commencement la guérison du démoniaque de Capernaüm, veut réparer ici cette omission, et, dans ce but, « ramène le possédé oublié en société du nouveau » (p. 255). C'est là ce qu'on appelle aujourd'hui de la sagacité critique *(kritischen Scharfsinn)*. Mais quelle idée se fait-on donc de la foi des évangélistes à ce qu'ils écrivaient ! Il n'est pas impossible que les deux maniaques vécussent ensemble, et que la guérison de l'un des deux seulement ait présenté les caractères frappants mentionnés dans le récit suivant. Dans tous les cas, nous avons ici une preuve de l'indépendance respective des récits de Matthieu, d'une part, de Marc et Luc, de l'autre.

V. 26-29 [1]. *La rencontre.* — Pour le nom des habitants, il existe trois leçons qui se retrouvent malheureusement aussi dans les deux autres syn. Epiphane mentionne déjà les formes suivantes : Γεργενησῶν, chez Marc et Luc (il est probable que pour Luc il faut lire chez ce Père Γερασηνῶν) ; Γαδαρηνῶν, chez Matthieu ; Γεργεσαίων, dans quelques manuscrits. Il semblerait résulter d'un passage d'Origène (*ad Joh.*

[1] V. 26. T. R. avec A R Γ Δ Λ et 10 autres Mjj. beaucoup de Mnn. Syr. lit Γαδαρηνων. B D It. Vg. : Γερασηνων. ℵ L X Z quelques Mnn. Cop. Epiph. : Γεργεσηνων. — V. 27. ℵ B E Z quelques Mnn. omettent αυτω. — ℵ B : εχων au lieu d'ειχεν. — ℵ B L Z quelques Mnn. : και χρονω ικανω au lieu de εκ χρονων ικανων και. — V. 28. ℵ B L X Z quelques Mnn. Syr. It. omettent και devant ανακραξας. — V. 29. B F M Δ Z : παρηγγειλε au lieu de παρηγγελλεν que lit T. R. avec 16 Mjj. plusieurs Mnn. Syr. etc. — V. 29. Les Mss. varient entre εδεσμειτο et εδεσμευετο. — Les Mss. varient entre του δαιμονος et του δαιμονιου.

T. VI, c. 24) que la leçon la plus répandue de son temps était Γεργεσαίων, que la leçon Γερασηνῶν n'existait que dans quelques manuscrits, et que Γαδαρηνῶν est une simple conjecture de sa part. Il expose que *Gerasa* est une ville d'Arabie, près de laquelle ne se trouve ni mer ni lac; que *Gadara,* ville de Judée, connue par ses bains chauds, n'a dans son voisinage, ni bassin d'eau aux côtes abruptes, ni mer; tandis que près du lac de Tibériade, on voit les restes de la ville de *Gergesa,* près de laquelle se trouve un précipice descendant dans la mer, et où l'on montre l'endroit où se jeta le troupeau de porcs emporté par les démons. Nous n'avons aucune raison de révoquer en doute cette donnée d'Origène qui avait voyagé en Palestine. Les documents latins sont presque tous en faveur de Γεργεσηνῶν dans les trois syn. Les Mjj. se répartissent ici de la façon la plus capricieuse. La grande majorité des Mnn. lit dans Matthieu Γερασηνῶν, dans Marc et Luc Γεργεσηνῶν. Tischendorf (8e édition) lit Γαδαρηνῶν dans Matthieu, Γερασηνῶν dans Marc, Γεργεσηνῶν dans Luc. Bleek suppose que la leçon de l'évangile primitif, sur lequel reposent, selon lui, nos trois syn., était Γερασηνῶν, mais qu'en raison de son invraisemblance interne, elle fut changée par certains copistes en Γαδαρηνῶν, tandis qu'Origène y substitua Γεργεσηνῶν. Ce dernier nom lui paraît être celui qui, au point de vue du fait, convient le mieux.

Gérasa était une grande ville située à une distance considérable au sud-est, sur les confins de l'Arabie; on ne peut admettre la leçon Γερασηνῶν qu'en supposant que le district dépendant de cette ville s'étendait jusqu'à la mer de Galilée: ce qui n'est pas impossible, puisque Etienne de Bysance désigne Gérasa comme une ville de la Décapolis. *Gadara* est beaucoup plus rapprochée de la mer, elle est à quelques lieues seulement de son extrémité sud-est. Josèphe l'ap-

pelle la métropole de la Pérée. Pline la range parmi les villes de la Décapolis; sa banlieue pouvait facilement s'étendre jusqu'à la mer. Mais il n'est pas impossible de supposer que ces deux villes, étant très-connues, les copistes aient substitué leurs noms au nom moins connu de *Gergesa.* Non seulement l'existence d'une ville de ce nom est attestée par Origène, Eusèbe et Jérôme, mais il se trouve encore aujourd'hui des ruines du nom de *Gersa* ou *Khersa,* vers l'embouchure du Wadi Semakh; le pourtour des murailles est encore visible d'après Thompson (p. 375). Ce même voyageur dit « que la mer est si rapprochée en cet endroit du pied de la montagne, que les animaux, une fois engagés sur la pente, ne pouvaient que rouler de chute en chute jusques dans l'eau » (p. 377). Wilson *(Athenæum*, 1866, I, p. 438) déclare que c'est précisément ici le seul endroit de toute la côte qui réponde à toutes les conditions du récit biblique [1]. La vraie leçon est donc Γεργεσηνῶν ou Γεργεσαίων. Ce nom peu connu aura été corrigé d'abord en Γερασηνῶν, qui a quelque analogie avec lui, et enfin en Γαδαρηνῶν.

Sur les démoniaques, voir à IV, 33.— Le v. 27 présente un tableau du démoniaque qui sera complété plus tard au v. 29. Cette première description (v. 27) ne contient que ce qui s'offrait *immédiatement* aux regards d'un témoin de la scène. La seconde, plus générale (v. 29), est motivée par l'ordre de Jésus, qui, pour être compris, exigeait une description plus détaillée de l'état du malade. Cette interruption, qui n'a point lieu chez Marc, reflète très-naturellement l'impression d'un témoin oculaire; elle démontre l'indépendance respective des récits de Marc et de Luc. Le pluriel δαιμόνια *(des démons)*, expliqué plus tard (v. 30) par le malade lui-même, se rapporte sans doute à la gravité et à la

[1] Nous citons ces deux auteurs d'après M. Konrad Furrer: *Die Bedeutung der bibl. Geographie*, p. 19.

multiplicité des symptômes, mélancolie, manie, violence, occasionnés par le grand nombre des rechutes (voir à VIII, 3 et XI, 24-26). Le rejet de tout vêtement et de tout domicile se lie à l'horreur de la vie sociale qui caractérise de tels états. La leçon alex.: « qui depuis longtemps ne portait plus de vêtement, » est évidemment fautive. L'indication du temps ne peut se rapporter à une circonstance aussi secondaire que celle des vêtements. — L'impureté lévitique des tombeaux était pour cet homme une garantie de solitude. — La vue de Jésus paraît avoir produit sur lui une impression extraordinaire. Ce calme saint, cette douce majesté, cette tendre compassion, ce caractère de souveraineté, enfin, empreints sur le front du Seigneur, réveillent chez lui, par contraste, la conscience humiliante de son état de désorganisation morale. Il se sent à la fois attiré et repoussé par cet homme ; ainsi se décide chez lui une crise violente qui se révèle d'abord par un cri. Puis, semblable à la bête féroce qui subit l'empire de son dompteur, il accourt et s'agenouille, mais tout en protestant, au nom de l'esprit auquel il sert encore d'organe, contre cette puissance qui s'exerce sur lui. Luc dit : προσπίπτειν, non προσκύνειν (Marc). Le premier terme n'implique pas un sentiment religieux.— Sur l'expression : *Qu'y a-t-il entre toi et moi*, voir à IV, 24. L'apostrophe : *Jésus*, manque dans Matthieu ; elle étonne. Comment connaissait-il ce nom ? Peut-être avait-il entendu parler de Jésus, et reconnaissait-il instinctivement celui qui portait ce nom. Peut-être y avait-il ici une connaissance surnaturelle tenant à cet état extraordinaire. L'expression : *Fils du Dieu Très-Haut,* s'explique par la propagation du polythéisme dans ces contrées où s'était établie une nombreuse population païenne. Josèphe appelle Gadara *une ville grecque*.

Dans sa prière, v. 28, le démoniaque s'identifie encore

avec l'esprit étranger qui le domine. Le tourment qu'il redoute, c'est d'être renvoyé *dans l'abîme* (v. 31); Matthieu ajoute : *avant le temps*. La faculté d'agir dans le monde est, pour ces êtres qui se sont séparés de Dieu et ne se meuvent que dans le vide de leur propre subjectivité, un soulagement temporaire à leur malaise. La privation de cette faculté est pour eux comme la rentrée du captif dans sa prison. Si on lit παρήγγειλε, il faut prendre cet aor. dans le sens de plus-que-parfait : « Car il lui *avait ordonné*. » Mais l'autorité des Mss. paraît parler plutôt en faveur de l'imparf. παρήγγελλεν : « Car il lui *ordonnait*. » Ce temps indique une action continuée, et qui tarde à produire son effet. Le cri de détresse du démon : « Ne me tourmente pas, » est motivé par cette pression énergique et persistante qu'exerce sur lui l'ordre de Jésus. Cet imparf. correspond au ἔλεγε γάρ de Marc. On retrouve dans ces deux formes analogues le type commun de la narration traditionnelle. — Le *car* qui suit, explique cet imparfait. Le mal ne cédait pas immédiatement, car il était trop profondément enraciné. Συνηρπάκει : *il le tenait en sa possession*. Πολλοῖς χρόνοις peut signifier *depuis longtemps* ou *à plusieurs reprises*. Dans ce second sens il y aurait allusion à une série de rechutes, dont chacune avait aggravé le mal.

V. 30-33 [1]. *La guérison*. — A cette prière, dans laquelle la victime devenait involontairement l'avocat de son bourreau, Jésus répond par une question : il demande au malade son nom. Dans quel but ? Rien n'est plus propre qu'une question parfaitement calme et simple à ramener un forcené à lui-même. Mais surtout il n'y a pas de moyen plus

[1] V. 30. ℵ B Syr^{sch} It. omettent λεγων. — V. 31. Les Mss. varient entre παρεκαλουν et παρεκαλει. — V. 32. Les Mss. varient entre βοσκομενη et βοσκομενων. — ℵ^{c} B C L Z quelques Mnn. It^{plerique} : παρεκαλεσαν au lieu de παρεκαλουν.

naturel de réveiller chez l'homme qui n'a plus la conscience de lui-même, le sentiment de sa personnalité, que de lui rappeler et de lui faire redire son nom. Notre nom n'est-il pas devenu l'expression de notre caractère et le sommaire de l'histoire de notre vie? Or, la guérison du malade avait pour première condition le retour au sentiment distinct de sa personnalité. — Il y avait à cette époque un mot qui, comme aucun autre, rappelait l'irrésistible pouvoir du conquérant qui opprimait alors le peuple d'Israël. C'était celui de *Légion*. A l'ouïe de cette expression se réveillait la pensée de ces 4,000 soldats romains et de ces armées victorieuses, devant lesquelles tout pliait dans l'univers. Aussi est-ce par ce terme que le malade caractérise le pouvoir qui l'opprime et avec lequel il se confond encore. L'expression: *plusieurs démons*, se rapporte à la multiplicité des rechutes et des symptômes (v. 29). — A cette réponse, le démoniaque ajoute, au nom de son invisible tyran, une nouvelle prière. Le démon comprend qu'il doit lâcher sa proie; mais il ne voudrait pas rentrer aussitôt dans l'état où tout contact avec les réalités terrestres lui deviendrait impossible. — Dans Marc se trouve ici l'expression étrange: « de ne pas les renvoyer *hors de la contrée;* » ce qui peut signifier: au désert, où les esprits impurs non captifs étaient censés habiter, ou dans l'abîme d'où ils étaient sortis pour habiter momentanément sur la terre. La suite montre qu'il faut préférer le second sens. Jésus ne répond pas à cette prière. L'on envisage ordinairement ce silence comme une réponse affirmative. Mais le silence de Jésus signifie tout simplement qu'il persiste dans l'ordre qu'il vient de donner. Quand il veut répondre affirmativement, comme à la fin du v. 22, il le fait nettement. Notre explication est d'ailleurs confirmée par Matthieu: « *Si tu nous chasses. . .* » Leur demande d'entrer dans les pourceaux ne se rapporte donc qu'à la voie par

laquelle il leur est permis de rentrer dans l'abîme. Comment expliquer et cette prière et la permission de Jésus? Quant à ces esprits malfaisants, on comprend qu'il leur soit doux, avant de perdre toute faculté d'agir, de trouver encore le moyen de nuire. De son côté, Jésus vise à un double résultat. Les exorcistes juifs, pour donner aux malades la certitude de leur guérison, plaçaient ordinairement, dans l'appartement où avait lieu l'expulsion, une cruche d'eau ou quelqu'autre objet que le démon avait soin de renverser en sortant. Ce qu'ils faisaient en charlatans, Jésus trouve bon de le faire ici en médecin. L'identification du malade avec son démon avait été un fait de conscience très-prolongé (v. 27 et 29). Il fallait un signe aussi décisif que celui dans lequel éclate ici la réalité du départ de la puissance malfaisante, pour amener le possédé à la pleine certitude de sa délivrance. A cette raison, il s'en joignait probablement une seconde. Le sens théocratique de Jésus avait été froissé par la vue de ces immenses troupeaux d'animaux que la loi déclarait impurs. Une telle industrie montrait combien était effacée dans cette contrée la ligne de démarcation entre le judaïsme et le paganisme. Jésus voulait, par un jugement sensible, ramener à elle-même cette population de plus en plus déjudaïsée.

L'influence exercée par les démons sur le troupeau n'est nullement une possession. Pour être moralement possédé, il faut être un être moral. Mais on sait que plusieurs espèces d'animaux sont accessibles à des influences collectives, qu'en particulier les pourceaux deviennent facilement l'objet de terreurs paniques. L'idée que ce fut le démoniaque lui-même qui, se jetant dans le troupeau, l'épouvanta, est incompatible avec le texte. — Marc, dont le récit se distingue toujours par l'exactitude des détails, rapporte que le nombre des pourceaux était de deux mille. Un trait de son

invention, dit de Wette; un appendice de la tradition postérieure, selon Bleek: voilà en effet la conséquence nécessaire du système critique d'après lequel Marc aurait travaillé sur le texte des deux autres ou sur un document commun. Aujourd'hui on s'accorde plutôt à reconnaître l'exactitude historique et la fraîcheur supérieure des récits de Marc. — On a demandé si Jésus avait le droit de disposer ainsi d'une propriété étrangère? C'est comme si l'on demandait si Pierre avait le droit de disposer de la vie d'Ananias et de Saphyra ! Il est des cas où le pouvoir, par sa nature même, garantit le droit.

V. 34-39 [1]. *L'effet produit.* — Et d'abord sur les gens de la contrée; puis sur le malade. Les propriétaires du troupeau habitaient la ville et les campagnes environnantes. Ils viennent se convaincre par leurs propres yeux de la perte dont les gardiens les ont avertis. En arrivant, ils sont témoins d'un spectacle qui les saisit profondément. Le démoniaque était connu dans toute la contrée, pour laquelle il était un objet de terreur. Ils le trouvent calme et rendu à lui-même. Un tel miracle leur révèle la puissance de Dieu et réveille leur conscience. Cette impression de crainte est fortifiée par le récit que leur font de toute la scène qui vient de se passer, les personnes qui entourent Jésus et qui en avaient été les témoins (οἱ ἰδόντες, v. 36). Ces personnes ne sont nullement les gardiens; car la guérison s'était opérée bien loin du lieu où paissait le troupeau (Matth. VIII, 30). Ce sont les apôtres et les gens qui avaient passé la mer avec

[1] V. 34. Les Mss. varient entre γεγονος et γεγεννημενον. — Απελθοντες, dans T. R., ne se lit que dans quelques Mnn. — V. 35. ℵ*B: εξηλθεν au lieu d'εξεληλυθει. — V. 36. ℵBCDLPX quelques Mnn. et Vss. omettent και devant οι ιδοντες. — V. 37. Les Mss. varient entre ηρωτησαν (byz.) et ηρωτησεν (alex.). — ℵ*LPX: Γεργεσηνων, BCD It. Vg.: Γερασηνων, au lieu de Γαδαρηνων que lit T. R. avec 14 Mjj. beaucoup de Mnn. Syr.

eux (Marc IV, 36). Le καί, *aussi,* est certainement authentique; ce récit complétait celui des gardiens, qui portait principalement sur la perte du troupeau. — La crainte des habitants était sans doute d'une nature superstitieuse. Mais Jésus ne voulait point s'imposer, car c'était encore le temps de la grâce, et la grâce se borne à s'offrir. Il cède à la prière des habitants qui, voyant en lui un juge, redoutaient de sa part d'autres châtiments plus terribles. Il consent donc à les quitter, mais non sans leur laisser un témoin de sa grâce dans la personne de celui qui en était devenu le vivant monument. Le malade guéri, qui sent son existence morale comme liée à la personne de Jésus, le supplie de lui permettre de l'accompagner. Jésus était déjà dans la barque, nous dit Marc. Il n'agrée point cette demande. En Galilée, où il fallait se garder d'accroître l'effervescence populaire, il interdisait aux malades de publier leur guérison. Mais dans cette contrée reculée, si rarement visitée par lui, et qu'il devait si brusquement quitter, il avait besoin d'un missionnaire qui rendît témoignage de la grandeur de l'œuvre messianique que Dieu accomplissait en ce moment pour son peuple. Il y a un beau contraste entre l'expression de Jésus : « ce que *Dieu* t'a fait, » et celle de cet homme : « ce que *Jésus* lui avait fait. » Jésus rapporte tout à Dieu ; mais le malade ne saurait oublier l'instrument. Toute la dernière partie du récit est omise par Matthieu. Marc désigne comme champ de travail de ce nouvel apôtre non seulement sa ville, mais encore toute la Décapolis.

XI. — *Résurrection de la fille de Jaïrus :* VIII, 40-56.

Chez Marc et Luc, le trait suivant se rattache immédiatement au retour de la Décapolis. D'après Luc, la foule qu'il avait laissée en partant ne s'était point séparée; elle l'attendait et le reçut au débarquement. D'après Marc, elle se re-

forma dès que son arrivée fut connue. Dans Matthieu, deux faits sont intercalés entre l'arrivée et la résurrection de la fille de Jaïrus : la guérison du paralytique de Capernaüm et la vocation de l'apôtre Matthieu. Comme la maison de péage était probablement située près du port, le second de ces faits pourrait sans doute avoir suivi immédiatement le débarquement, toutefois à la condition que le repas donné par l'ancien péager n'aurait eu lieu que le soir, après ce qui se passa chez Jaïrus. Mais la même supposition ne peut s'appliquer à la guérison du paralytique, qui doit être placée, avec Marc et Luc, à un tout autre moment.

V. 40-42 [1]. *La demande.* — Le terme ἀποδέχεσθαι indique un accueil plein d'empressement. — Marc et Luc mentionnent l'âge de la jeune fille, qu'omet Matthieu. — Le trait : fille *unique*, qu'ajoute Luc, fait mieux comprendre la détresse du père. La critique ne manque pas de tirer des conclusions de ce que le même trait se trouve déjà VII, 12 ! Comme s'il ne pouvait se trouver un fils et une fille uniques simultanément en Israël ! D'après Marc et Luc, la jeune fille se mourait. Dans Matthieu, elle est déjà morte. Cet évangéliste raconte, ici comme toujours, sommairement ; il réunit en un seul message l'arrivée du père et celle du messager, qui vient plus tard annoncer la mort. C'est le même procédé que nous avons déjà remarqué dans le récit de la guérison du serviteur du centenier. Ce qui importe à ses yeux, c'est le fait même du miracle.

V. 43-48 [2]. *L'interruption.* — La préposition προς, dans

[1] V. 40. ℵ[ca] B L R quelques Mnn. Syr. : εν δε τω au lieu de εγενετο δε εν τω. — V. 42. C D P : πορευεσθαι au lieu de υπαγειν. — C L U : συνεθλιβον au lieu de συνεπνιγον.

[2] V. 43. Tous les Mjj. : ιατροις au lieu de εις ιατρους, que lit T. R. avec quelques Mnn. — V. 45. Les Mss. varient entre οι συν αυτω (alex.) et οι μετ'αυτου (T. R., byz.). — ℵ B L quelques Mnn. omettent

προσαναλώσασα, exprime *qu'en outre* de ces longues souffrances, elle se trouvait maintenant sans ressources. — Marc fait ressortir avec un peu plus de force le mal que lui avaient fait les médecins. Hitzig et Holtzmann prétendent que Luc, médecin lui-même, atténue, non sans intention, ces détails du Proto-Marc ! Nous retrouvons simplement ici la prolixité ordinaire de Marc. — Le mal dont souffrait cette femme rendait lévitiquement impur; il était même, d'après la loi, une cause de divorce (Lévit. XV, 25; Deut. XXIV, 1). De là, sans doute, le désir de cette femme d'obtenir en quelque sorte furtivement cette guérison, sans avoir à avouer publiquement sa maladie. La foi qui la poussait n'était pas entièrement exempte de superstition ; elle se représentait la force miraculeuse qui était en Jésus, agissant d'une manière purement physique. Le mot κράσπεδον, que nous traduisons par *le bord* (du vêtement), désigne l'un des quatre flocs, tressés de cordons de laine écarlate, qui étaient fixés aux quatre coins du vêtement de dessus et qui étaient destinés à rappeler la loi aux Israélites. Leur nom était *zitzit* (Nomb. XV, 38). Comme ce vêtement de forme rectangulaire se portait, ainsi que les châles des dames, en laissant pendre deux des coins réunis sur le dos, on comprend l'expression *par derrière*. S'il se fût agi du bord *inférieur* du vêtement, comme on l'entend d'ordinaire, elle n'eût pu l'atteindre, à cause de la foule qui pressait Jésus. Ce mot κράσπεδον vient, selon Passow, de κέρας et πέδον : la partie la plus avancée d'une plaine ; ou mieux, selon Schleusner, de κεκραμένον εἰς πέδον, *ce qui pend vers le sol*. — C'est de l'instant même du toucher que Luc et Marc datent la guérison. Matthieu ne la mentionne qu'un peu plus tard, comme effet de la parole

les mots και λεγει — μου. — V. 46. ℵ B L : εξεληλυθυιαν au lieu d'εξελθουσαν. — V. 47. 9 Mjj. Syr. It. Vg. omettent αυτω après απηγγειλεν. — V. 48. ℵ B D L Z quelques Mnn. et Vs. omettent θαρσει.

de Jésus. Mais cette différence tient probablement à l'omission dans Matthieu des détails suivants.

La difficulté dans l'explication de ce miracle, c'est qu'il semble s'être opéré en dehors de la conscience et de la volonté de Jésus, et qu'il paraît ainsi avoir un caractère magique. — Dans chaque miracle de Jésus, il y a, en quelque sorte, deux pôles : la réceptivité de celui qui en est l'objet et l'activité du Seigneur. Au maximum d'action de l'un de ces facteurs, peut correspondre le minimum d'action de l'autre. Dans le cas de l'impotent de Béthesda, chez qui il est nécessaire de réveiller jusqu'au désir de la guérison, ainsi que dans les résurrections de morts, la réceptivité humaine est réduite au minimum. L'activité du Seigneur s'élève alors au plus haut degré d'initiative et d'intensité. Dans le cas présent, c'est l'inverse. La réceptivité de la femme s'élève à un tel degré d'énergie, qu'elle arrache en quelque sorte à Jésus sa guérison. L'action de Jésus se réduit ici à cette volonté continuelle qui l'anime, dans ses rapports avec les hommes, de les bénir et de les sauver. — Cependant il n'est point resté inconscient de la vertu qu'il vient de déployer ; mais il comprend que, dans la foi de celui qui en agit ainsi à son égard, il y a un alliage de superstition ; et, comme le développe parfaitement Riggenbach *(Leben Jesu,* p. 442), son but, dans ce qui suit, est de purifier cette foi naissante. Mais pour cela, il faut qu'il découvre l'auteur du fait. Nous n'avons aucune raison de ne pas attribuer à Jésus l'ignorance exprimée par sa question : « Qui est celui qui m'a touché ? » La candeur de son caractère ne comporte aucune feinte. Pierre se montre présomptueux, comme d'ordinaire, et prétend faire la leçon à Jésus. Mais ce détail de Luc est si peu empreint de malveillance contre cet apôtre, qu'il attribue la même faute aux autres disciples, et cela également très-innocemment, puisque Marc en fait

autant (v. 31). Jésus ne s'arrête pas à remettre son disciple à sa place; il continue son investigation; seulement, en répétant son interrogation, il substitue la forme: *qui m'a touché?* à la précédente: *qui est celui qui m'a touché?* Il veut évidemment appuyer non plus sur la personne, mais sur l'*acte,* en réponse à l'observation de Pierre, qui tendait à le nier. Le verbe ἅψασθαι, *palper,* indique un toucher réfléchi, volontaire, et non pas seulement un contact accidentel. Marc ajoute qu'en interrogeant ainsi, il promenait autour de lui un regard scrutateur. La leçon ἐξεληλυθυῖαν (alex.) signifie proprement: « Je me sens dans l'état d'un homme auquel une force a été soustraite. » N'est-ce pas un peu recherché? La leçon reçue ἐξελθοῦσαν indique simplement le fait de l'émission d'une vertu miraculeuse, ce qui est plus simple. Jésus avait été intérieurement averti de l'action qu'il venait d'exercer.

La joie du succès donne à cette femme le courage d'avouer et son action et sa maladie; mais les mots: *devant tout le peuple,* rappellent tout ce que lui coûte cet aveu. Luc dit: *toute tremblante,* expression que Marc fait précéder de celle d'*effrayée;* il s'agit de la crainte qu'elle éprouve d'avoir péché contre le Seigneur en agissant à son insçu. Celui-ci la rassure (v. 48) et lui confirme la possession du bien qu'elle avait en quelque sorte dérobé. Ce dernier trait est aussi relevé par Marc (v. 34). L'intention de Jésus dans cette espèce d'enquête ressort surtout des mots: « Ta foi t'a sauvée. » Ta foi, et non pas, comme tu le pensais, l'attouchement matériel. Jésus fait rentrer dans le domaine moral une force qu'elle plaçait uniquement dans le domaine physique. Le mot θάρσει, *prends courage,* qui manque dans plusieurs alex., est probablement tiré de Matthieu. Le terme: *sauvée,* implique plus que la guérison du corps. Sa santé recouvrée est un lien qui l'attache désormais à Jésus comme

au salut personnifié; et ce lien, qui vient de se former entre elle et lui, est pour elle le principe du salut, dans le plein sens du mot. — Le mot de Matthieu: « et la femme fut guérie *dès cette heure-là*, » se rapporte à tout l'ensemble de ce moment.

Eusèbe raconte (H. E. VII, 18. Ed. Læmmer) que cette femme était une païenne habitant à Panéas, près des sources du Jourdain, et que de son temps on montrait encore sa demeure, à l'entrée de laquelle se trouvaient deux statues d'airain sur un piédestal de pierre. L'une représentait une femme à genou, les mains tendues en avant, comme celles d'une suppliante; l'autre, un homme debout avec le manteau rejeté par dessus l'épaule et tendant la main à la femme. Eusèbe était lui-même entré dans la maison et avait vu cette statue, qui reproduisait, disait-on, les traits de Jésus.

V. 49-56 [1]. *L'exaucement.* — On peut se représenter ce que ce retard avait eu de pénible pour le père de l'enfant. Le message qu'il reçoit en ce moment achève de le réduire au désespoir. Matthieu, dans son récit très-sommaire, omet toutes ces phases, et les interprètes qui, comme de Wette, prétendent faire de cet évangile la source des deux autres, sont obligés de ne voir dans les détails de Marc et de Luc que des enjolivements de leur invention! La leçon reçue: πίστευε, signifierait: « Ne te laisse pas ébranler dans la foi

[1] V. 49. ℵ B L X Z quelques Mnn. omettent αυτω. — ℵ B D: μηκετι au lieu de μη. — V. 50. 6 Mjj. quelques Mnn. Syr. It. omettent λεγων après αυτω. — B L Z: πιστευσον au lieu de πιστευε. — V. 51. T. R. avec D V quelques Mnn.: εισελθων au lieu d'ελθων. — Les Mss. varient entre τινα et ουδενα. — Les Mss. varient entre Ιωαννην και Ιακωβον et Ιακωβον και Ιωαννην (tiré de Marc). — V. 52. 8 Mjj. quelques Mnn. Syr. It.: ου γαρ au lieu de ουκ avant απεθανεν. — V. 54. ℵ B D L X quelques Mnn. et Vss. omettent εκβαλων εξω παντας και que lit T. R. avec tous les autres (tiré de Matthieu).

que tu as eue jusqu'ici. » Quelques alex. lisent πιστεῦσον : « Fais acte de foi ! Un nouvel effort en face de l'obstacle nouveau qui se présente ! » Cette seconde leçon paraît devoir être préférée, à cause de la position de μόνον, *seulement,* avant le verbe. Peut-être l'autre leçon est-elle due à Marc, où πίστευε se lit dans toutes les autorités.

La leçon du T. R. εἰσελθών, *étant entré,* v. 51, est trop peu appuyée pour pouvoir lutter avec la leçon ἐλθών, *étant venu,* arrivé à la maison, dans presque tous les Mss. Il y a donc distinction établie par le texte même entre l'*arrivée* à la maison (ἐλθών) et l'*entrée* dans la chambre de la malade, à laquelle se rapporte le terme εἰσελθεῖν : « il ne permit pas d'entrer. » Ce qui confirme ce sens du second verbe, c'est la mention de *la mère* parmi les personnes exceptées de la défense ; car, s'il agissait ici de l'entrée *dans la maison,* cette circonstance ne s'expliquerait qu'en admettant que la mère en était sortie au-devant de Jésus, ce qui n'est guères probable au moment même où sa fille venait d'expirer. Le but de Jésus, en n'admettant que les témoins indispensables, était de diminuer autant que possible au dehors l'éclat de l'œuvre qu'il allait accomplir. Quant aux trois apôtres, ils devaient être présents pour pouvoir en rendre témoignage plus tard.

La scène suivante, v. 52. 53, se passe à l'entrée de l'appartement de la malade. Les πάντες, *tous,* sont les domestiques, voisins, parents, gens d'office (αὐληταί, Matthieu), réunis dans le vestibule, et qui veulent pénétrer aussi dans la chambre. Olshausen, Néander et d'autres concluent des paroles de Jésus, que l'enfant était simplement en état de léthargie. Mais cette explication est incompatible avec le terme εἰδότες, *sachant bien,* v. 53. Si telle eût été la pensée de l'écrivain, il eût employé le mot δοκοῦντες, *croyant que...* Voir du reste à VII, 14. Par la parole : « Elle n'est pas morte,

mais elle dort, » Jésus veut dire que dans l'ordre de choses auquel il préside, la mort n'est plus la mort, mais prend le caractère d'un assoupissement momentané (Jean XI, 11, expliqué par v. 14). Baur prétend que Luc veut dire, v. 53, que les apôtres aussi se moquaient de Jésus, et que c'est dans ce but que le terme peu clair πάντες, *tous* (v. 52), a été choisi par cet évangéliste (*Evang.* p. 458). Il faudrait y faire rentrer aussi, dans ce cas, le père et la mère ! ! — Les mots : *les ayant tous mis dehors*, dans le T. R., sont une glose tirée de Marc et Matthieu. Ce qui l'a motivée, c'est que Marc distingue expressément *deux* renvois, celui de la foule et des neuf apôtres non admis, avant l'entrée dans la maison (v. 37), et celui des gens de la maison, au moment de l'entrée dans la chambre mortuaire (v. 40). Et comme on avait rapporté à tort, dans Luc, le v. 51 au premier de ces deux renvois, on a cru devoir mentionner ici le second, d'abord à la marge, sans doute, d'après les parallèles, puis dans le texte. — L'ordre de donner à manger à l'enfant (v. 55) est rapporté par Luc seul. Il fait ressortir le calme étonnant du Seigneur en face de l'œuvre la plus prodigieuse. Il agit comme le médecin qui vient de tâter le pouls à son malade, et qui règle son régime pour la journée ! — Marc, qui aime la couleur locale, a conservé la forme araméenne de la parole de Jésus, ainsi que ce détail pittoresque : aussitôt l'enfant se mit à marcher. A ces traits on reconnaît le récit d'un témoin à l'oreille duquel retentit encore la voix de Jésus et qui voit encore cette enfant aller et venir. Matthieu omet tout détail. Le fait en lui-même importe seul à la démonstration messianique qu'il a en vue. Chacun suit ainsi son propre chemin, tout en reproduisant le fond commun, tel que la tradition l'avait conservé. Keim (p. 78) prétend que Luc, dans ce récit comme dans d'autres, amplifie la narration, en distinguant des faits confondus par les autres syn.

C'est le contraire qu'il fallait dire. Marc distingue avec soin deux renvois là où Luc n'en mentionne qu'un seul. — Sur la défense de Jésus, v. 56, voir à V, 14 et VIII, 39.

QUATRIÈME CYCLE

IX, 1-50.

De l'envoi des Douze au départ de Galilée.

Ce cycle retrace la clôture du ministère galiléen. Il comprend six récits: 1° La mission des Douze et l'impression produite sur Hérode par l'activité publique de Jésus (IX, v. 1-9). 2° La multiplication des pains (v. 10-17). 3° La première communication de Jésus à ses apôtres relativement à ses prochaines souffrances (v. 18-27). 4° La transfiguration (v. 28-36). 5° La guérison de l'enfant lunatique (v. 37-43 [a]). 6° Quelques circonstances qui précédèrent le départ de Galilée (v. 43 [b] à 50).

I. — *La mission des Douze et les craintes d'Hérode :* IX, 1-9.

La mission confiée aux Douze constitue, dans l'œuvre de Jésus, un double progrès. Jésus s'était d'abord attaché un grand nombre de Juifs pieux comme *disciples* (premier exemple, V, 1-11; un second, V, 27); puis il en avait choisi douze pour former un collége permanent d'*apôtres* (VI, 12 et suiv.). Maintenant ce dernier titre va devenir une réalité plus complètement qu'il n'avait pu l'être jusqu'alors. Jésus les délègue auprès du peuple galiléen et leur fait faire, en quelque sorte sous ses yeux, le premier apprentissage de leur mission future. A ce progrès dans leur position en correspond un autre, qui se rapporte à l'œuvre elle-même.

Voilà une demi-année que Jésus se consacrait presque exclusivement à la Galilée. Les environs du lac de Génézareth, le plateau occidental, la Décapolis elle-même, à l'est, avaient été successivement visités par lui. Avant que ce temps de grâce finisse pour la Galilée, il désire adresser un dernier et solennel appel à la conscience de ce peuple si longtemps évangélisé; et il le fait par cette mission, qu'il confie aux Douze, et qui est comme la clôture de son propre ministère. Matthieu, au ch. X, mentionne aussi cette mission, et il y rattache, avec l'indication du catalogue apostolique, un discours d'une étendue considérable sur l'apostolat. Dans Marc, entre ce morceau et le précédent, est placée la visite de Jésus à Nazareth (VI, 1-6) qui, comme suprême appel du Sauveur à cette localité, chère à son cœur, se rapporte naturellement à l'ensemble de cette situation.

1° V. 1. 2[1]. *La mission.* — Il y a quelque chose de plus grand que de prêcher; c'est de faire des prédicateurs; il y a quelque chose de plus grand que de faire des miracles, c'est de communiquer le pouvoir d'en faire. C'est ce degré nouveau qu'atteint ici l'œuvre de Jésus. Il travaille à élever ses apôtres à son propre niveau. L'expression : συγκαλεσάμενος, *ayant convoqué*, indique une réunion solennelle; elle dit plus que le terme προσκαλεῖσθαι, *appeler à soi*, de Marc et de Matthieu. Que dirait Baur, si la première expression se trouvait dans Matthieu et la seconde dans Luc, lui qui voit partout dans le récit de ce dernier l'intention de dénigrer cette scène, au profit de celle qui suivra, X, 1 et suiv.?

Au point de vue juif, le pouvoir le plus divin est celui de faire des miracles. C'est donc par là que Jésus commence :

[1] V. 1. T. R. avec E F H U plusieurs Mnn. It[aliq.] lit μαθητας αυτου après δωδεκα (tiré de Matthieu); 11 Mjj. 100 Mnn. Syr. omettent ces mots; ℵ C* L X Δ Z quelques Mnn. It[aliq.] y substituent αποστολους. — V. 2. B Syr[cur] omettent τους ασθενουντας; ℵ A D L X lisent τους ασθενεις.

δύναμις, le pouvoir d'exécution ; ἐξουσία, la compétence, qui en est la base ; les démons leur *devront* donc obéissance, et ne manqueront pas de la leur *rendre* en effet. Ces deux termes sont opposés aux pratiques anxieuses et laborieuses des exorcistes. — Πάντα : tous les genres de maladies rentrant dans cette catégorie, mélancolie, violence, manie, etc. . . . — Θεραπεύειν, *de guérir*, dépend non de δύναμις et ἐξουσία, mais de ἔδωκεν, *il leur donna ;* il n'y a pas d'ἐξουσία relativement aux maladies. — Telle sera leur force, leur arme. Mais les guérisons ne sont pas le but ; elles ne sont qu'un moyen destiné à appuyer le message. Le but est indiqué v. 2. Il s'agit de proclamer en Galilée l'avénement du royaume de Dieu, tout en faisant sentir à ce peuple la gravité du moment présent. C'est la reprise du ministère de Jean-Baptiste et de celui de Jésus lui-même au commencement (Marc I, 15). Cette tâche était appropriée à la portée actuelle des Douze. « *Pour prêcher et pour guérir* » signifie : « *Pour prêcher tout en guérissant.* » — Qu'on se figure des envoyés du Seigneur parcourant aujourd'hui nos campagnes en annonçant que la seconde venue du Seigneur est proche, et appuyant ce message par des œuvres miraculeuses. Quelle sensation ne produirait pas une telle mission ! — D'après Marc, le Seigneur les envoya *deux à deux,* ce qui rappelle la répartition par paires, Luc VI, 13-15 ; Matth. X, 2-4.

2° V. 3-5 [1]. *L'instruction.* — « *Et il leur dit : Ne prenez rien pour le chemin, ni bâton, ni sac, ni pain, ni argent ; et n'ayez point chacun deux tuniques. 4 Et en quelque*

[1] V. 3. ℵBC*DE*FLMZ plusieurs Mnn. Syr. It. Eus. lisent ραβδον au lieu de ραβδους, que lit T. R. avec 10 Mjj. beaucoup de Mnn., mais qui paraît tiré de Matthieu. — ℵBC*FLZ omettent ανα. — V. 4. Vg. d'après c ajoute μη après εκειθεν. — V. 5. ℵBCDLXZ quelques Mnn. It$^{aliq.}$ omettent και.

maison que vous entriez, demeurez-y ; et que ce soit de là que vous partiez. 5 *Et quant à tous ceux qui ne vous recevront pas, sortez de cette ville-là ; et même secouez la poussière de vos pieds, en témoignage contre eux.* » — Le v. 3 contient l'instruction pour le départ ; le v. 4, l'instruction pour l'arrivée et le séjour ; le v. 5, l'instruction pour le départ de chaque localité.

V. 3. Le sentiment qui remplit et qui explique ce verset, est celui de la confiance : « Ne faites pas de préparatifs, comme on en fait d'ordinaire à la veille d'un voyage ; partez tels quels. Dieu pourvoira à tous vos besoins. » La réponse des apôtres, XXII, 35, prouve que cette promesse n'a pas été vaine. — Μηδέν, *rien*, est une négation générale, à laquelle se *subordonnent* les μήτε, *ni... ni...*, subséquents. Marc, qui a commencé par un simple μή, continue naturellement par la négation μηδέ, *ni non plus*. Chaque écrivain, en exprimant la même idée que l'autre, conserve sa forme propre. Luc dit : *ni bâton* ou, selon une autre leçon, *ni bâtons ;* Matthieu, comme Luc ; Marc au contraire : *si ce n'est un bâton seulement*. La contradiction ne saurait être poussée plus loin dans les termes ; l'unité de pensée est pourtant complète. Car, pour le sentiment que Jésus veut exprimer, il revient exactement au même de dire : « rien, pas même un bâton » (Matthieu et Luc), ou : « rien, si ce n'est uniquement (ou tout au plus) un bâton » (Marc). Ebrard fait observer finement qu'en araméen Jésus a probablement dit : כי אם מטה, *car si... un bâton*, forme elliptique, très-usitée aussi en hébreu, et qui peut se compléter de ces deux manières : « Car *si* vous prenez *le bâton, c'est déjà bien assez* (Marc), ou : *c'est déjà trop* (Matthieu et Luc). » La reproduction en grec de cette parole de Jésus avait donc pu se faire indifféremment de l'une ou de l'autre manière. Mais en tout cas, ces deux formes opposées ne pourraient s'ex-

pliquer dans l'hypothèse d'une source écrite grecque, commune. Bleek, qui préfère la teneur de Matthieu et de Luc, ne cherche pas même à expliquer comment celle de Marc a pu se former. — Si on lit *des bâtons,* d'après une variante qui se trouve dans Luc et dans Matthieu, il faut naturellement appliquer le pluriel aux deux apôtres voyageant ensemble. — Luc dit : « N'ayez pas chacun (ἀνά, distributif) deux tuniques, » c'est-à-dire chacun une tunique de rechange, outre celle que vous portez sur le corps. Comme ils ne devaient pas avoir de sac de voyage (πήρα), ils auraient dû porter cette seconde tunique aussi sur le corps. Cette idée, supposée par Luc, est précisément celle qu'exprime Marc : « et ne revêtez pas deux tuniques. » L'infinitif μὴ ἔχειν dépend de εἶπε : « Il leur dit. . . de ne pas avoir. . . »

Comme preuve sans réplique de l'opposition de tendance entre Matthieu et Luc, on cite ordinairement l'omission, chez celui-ci, de la défense par laquelle commence ce discours chez Matthieu (X, 5) : « Ne vous en allez pas sur le chemin des païens ; et ne vous en allez pas vers une ville des Samaritains ; allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël. » Mais chez Matthieu lui-même cette défense n'est ni absolue *(plutôt)*, ni permanente (XXVIII, 19 : « Allez et instruisez *toutes les nations* »). C'était donc une restriction imposée momentanément aux disciples, en considération du privilége accordé à la nation juive d'être le berceau de l'œuvre du Messie. Jésus s'est en général, et sauf exceptions positivement motivées, soumis lui-même à cette règle : « Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël, » dit-il (Matth. XV, 24), par rapport à son ministère terrestre ; et cependant il n'ignore point que sa mission est de chercher et de sauver *tout ce qui est perdu*, par conséquent aussi les païens. Il l'exprime dans les évangiles de Matthieu et de Marc, non moins que dans celui de Luc. C'est dans ce sens que Paul lui-même rend hommage à cette divine fidélité, par laquelle Jésus a consenti à être, pendant sa vie terrestre, *serviteur de la circoncision* (Rom. XV, 8). Mais 1. Quelle raison aurait pu avoir Luc, dans le milieu où il écrivait, de rappeler expressément cette limite imposée aux Douze pour cette mis-

sion temporaire? 2. Marc omet, aussi bien que Luc, cette parole dans le compte-rendu de ce discours, lui dont l'harmonie de tendance avec le premier évangéliste n'est pas suspecte. 3. Cette dernière circonstance ne permet pas de douter que l'omission de ce détail ne fût déjà un fait accompli dans les sources où ces deux évangélistes puisaient leur récit, et disculpe par conséquent saint Luc de toute préoccupation anti-judaïque dans la reproduction de ce discours.

V. 4. A leur arrivée dans une ville, ils doivent s'établir dans la première maison où ils trouveront accès (εἰς ἣν ἂν, *dans quelque maison que),* ce qui n'exclut pourtant pas la prudence et certaines informations (Matthieu), et, une fois établis, s'en tenir à cette maison et chercher à en faire, dans cette localité, le foyer de l'œuvre divine. Accepter successivement l'hospitalité dans plusieurs familles, serait le moyen de fonder des rivalités. — Ce sera donc aussi de cette maison, qui la première les a accueillis, qu'ils devront partir en quittant l'endroit : « Que ce soit *de là* que vous partiez. » La leçon de la Vulg.: « *Ne* sortez *pas* de cette maison, » est une correction erronée. C'est peut-être de ce précepte remarquable qu'est résultée, au sein des églises primitives, cette concentration de l'œuvre chrétienne dans certaines maisons privilégiées, dont nous trouvons des traces dans les épîtres de Paul : « *L'église qui est dans sa maison.* »

V. 5. L'évangile ne s'impose pas; force élastique, il pénètre là où il trouve accès, et se retire là où il est repoussé. Ainsi a agi Jésus lui-même, dans le cours de son ministère (Jean III, 22). — En rentrant des pays païens en Terre-Sainte, les Juifs avaient coutume de secouer la poussière de leurs pieds à la frontière. C'était le symbole de la rupture de toute solidarité avec la vie du monde idolâtre. Les apôtres doivent en agir ainsi, par rapport aux villes juives qui repousseront en leur personne le royaume de Dieu. Καί: *même* la poussière. Par cet acte symbolique ils se déchar-

gent du fardeau de toute solidarité ultérieure avec la population de cette ville. — L'expression de *témoignage*, avec le régime ἐπ'αὐτούς, *sur eux*, a évidemment trait au jugement à venir; dans Marc, le régime αὐτοῖς, *pour eux*, fait du témoignage un appel immédiat à la conscience des coupables.

3° V. 6. *Le résultat.* — Δια, dans διήρχοντο *(ils traversaient)*, a pour régime la contrée en général, et désigne *l'extension* de la mission. Κατά, qui est distributif, en fait ressortir l'exécution détaillée : « en s'arrêtant dans *chaque* bourgade. » — Marc seul mentionne ici l'emploi de l'huile, dans la guérison des malades, circonstance remarquable à laquelle se rattache probablement le précepte Jacq. V, 14. Chez Matthieu, le discours absorbe à tel point l'attention de l'historien, qu'il ne dit pas un mot, à la fin du ch. X, de l'exécution de la mission. Ces différences caractéristiques prouvent bien l'origine indépendante des trois récits.

Ce discours d'instruction, adressé aux Douze, se retrouve Matth. X, comme simple préambule d'un discours beaucoup plus étendu, dans lequel Jésus entretient les apôtres de leur ministère futur en général. Sous l'empire de son idée fixe, Baur prétend que Luc a abrégé à dessein le discours de Matthieu, afin de diminuer l'importance de cette scène relative aux Douze, et dans l'intention de mettre d'autant plus en relief l'envoi des 70 disciples (Luc X). « On le voit, dit-il, chaque mot, pour ainsi dire, est ici de trop pour l'évangéliste *(Evangel.* p. 435.) » Mais 1. Si Luc était animé du sentiment de jalousie que lui impute la critique, et se laissait aller à modifier l'histoire sous l'empire de ce sentiment, distinguerait-il si expressément *l'élection* des Douze (ch. VI) de leur *mission* (ch. IX), deux faits que Matthieu lui-même paraît confondre en un seul (X, 1-4)? Raconterait-il expressément le succès de leur mission, comme il le fait v. 6, tandis que Matthieu lui-même garde un complet silence sur ce point? Il est heureux pour Luc que les rôles ne soient pas changés, comme ils auraient pu l'être très-innocemment de sa part. Il expierait cruellement une telle omission entre les mains de ses critiques! 2. Marc (VI, 8-10) reproduit ce discours exac-

tement sous la même forme que Luc et nullement sous la forme de Matthieu; il n'est pourtant pas suspect, lui, d'antipathie pour les Douze. Il résulte de là que Luc et Marc ont tout simplement rendu le discours tel qu'ils le trouvaient, soit dans un document commun (le Marc primitif, d'après Holtzmann), soit dans des documents assez semblables, qui leur servaient de source. Il suffit de la comparaison du v. 6 de Luc avec le v. 13 de Marc, pour prouver qu'entre ces deux suppositions c'est la seconde qu'il faut choisir. 3. Ajoutons enfin qu'il est facile de constater dans le discours: *sur l'apostolat* (Matth. X), les mêmes caractères que nous avons déjà fait remarquer dans le sermon sur la montagne. C'est une composition de nature primitivement *didactique*, sur un sujet déterminé, dans laquelle ont été réunis en un seul tout des fragments de discours très-divers, chronologiquement parlant. « Cette instruction, dit avec raison Holtzmann (p. 183), dépasse de beaucoup la situation actuelle et suppose des circonstances bien plus avancées . . . Bleek, Ewald, Hilgenfeld reconnaissent aussi les traces les plus évidentes d'anticipations. » Nous trouvons Luc XII et XXI la vraie place de la plupart des passages groupés ici chez Matthieu sous ce chef : *instruction générale sur l'apostolat*.— Par toutes ces raisons, nous envisageons l'accusation portée contre Luc à l'occasion de ce discours comme scientifiquement insoutenable.

4° V. 7-9 [1]. *Les craintes d'Hérode.* — Ce morceau, qui, chez Matthieu (ch. XIV), est séparé du précédent par plusieurs chapitres, est chronologiquement et moralement rattaché à celui-ci par Luc et Marc (VI, 14 et suiv.). Ce fut en effet le bruit occasionné par cette mission des Douze, qui fit parvenir jusqu'aux oreilles d'Hérode la réputation de Jésus (« car son nom devenait célèbre, » Marc VI, 14). — L'opinion de ce prince, mentionnée par Luc, que Jésus pourrait bien être Jean ressuscité, est le seul indice que nous trouvions, chez cet évangéliste, du meurtre du précurseur. Que ce court passage n'existât pas dans Luc, et l'on ne

[1] V. 7. ℵBCDLZ omettent υπ'αυτου. — Les mêmes et 10 Mnn. : ηγερθη au lieu de εγηγερται. — V. 8. Les alex.: τις au lieu de εις. — V. 9. ℵBCLZ omettent εγω devant απεκεφαλισα.

manquerait pas de poser en axiome critique cette assertion : Luc ignore le meurtre de Jean-Baptiste ! — C'était une parole grave que celle-ci : Elie ou l'un des anciens prophètes. En langage d'alors, cela ne signifiait rien moins que : le Messie est proche (Matth. XVI, 14; Jean I, 21 et suiv.). — Dans Matthieu et Marc, la supposition que Jésus n'est autre que le précurseur ressuscité, procède d'Hérode lui-même. Chez Luc, ce soupçon lui est inspiré par le bruit populaire, ce qui est certainement plus naturel. Les deux ἐγώ, *moi*, sont, comme dit Meyer, l'écho d'une conscience effrayée.— Le détail remarquable, qui nous est transmis par Luc seul, qu'Hérode cherchait à avoir une entrevue particulière avec Jésus, trahit une source très-originale et très-rapprochée. Peut-être ce renseignement était-il parvenu à Luc ou à l'auteur du document qu'il employait, par l'intermédiaire de quelqu'une des personnes désignées VIII, 3 et Act. XIII, 1, que Luc caractérise si exactement et qui appartenaient à la maison d'Hérode.

II. — *La multiplication des pains :* IX, 10-17.

Ce récit est le seul de tout le ministère galiléen qui soit commun à nos quatre évangiles (Matth. XIV, 13 et suiv.; Marc VI, 30 et suiv.; Jean VI). Il forme ainsi un point de repère important pour relier la narration syn. et celle de Jean. Ce miracle est placé, également dans les quatre évangiles, à l'apogée du ministère galiléen. C'est immédiatement après, que, dans les synopt., Jésus commence à révéler à ses apôtres le mystère de ses prochaines souffrances (Luc IX, 18-27; Matth. XVI, 13-28; Marc VIII, 27-38); chez Jean, ce miracle détermine une crise importante dans l'œuvre de Jésus en Galilée, et le discours qui le suit, fait distinctement allusion à la mort violente et prochaine du Seigneur (VI, 53-56).

1° V. 10-11 [1]. *L'occasion.* — Chez Luc, ce qui engage Jésus à se retirer dans un lieu désert, c'est le besoin de s'entretenir intimement avec ses apôtres de leurs expériences durant le cours de leur mission. Marc raconte, d'une manière un peu différente, que son but était de leur faire prendre quelque repos à la suite de cette course d'évangélisation, la foule de ceux qui allaient et venaient ne leur laissant aucun loisir. D'après Matthieu, ce serait la nouvelle du meurtre de son précurseur qui aurait engagé Jésus à chercher la solitude avec ses disciples; ce qui, cependant, ne signifierait nullement, comme le croit M. Renan, qu'il cherchât par là à se mettre à l'abri d'un coup de main de la part d'Hérode. Car comment, dans ce cas, serait-il rentré dès le lendemain dans les Etats de ce souverain (Matth. XIV, 34, comp. avec Marc et Jean)? Toutes ces données prouvent uniquement l'indépendance respective des récits synopt. et s'harmonisent facilement, si l'on admet que la nouvelle du meurtre de Jean fut rapportée à Jésus par ses apôtres au retour de leur mission, qu'elle lui fit vivement sentir l'approche de sa propre fin (sur la relation entre ces deux morts, voir Matth. XVII, 12), et que ce fut sous ces impressions qu'il désira procurer à ses disciples un temps de recueillement et d'entretiens intimes avec lui.

La leçon du T. R.: *en un lieu désert de la ville appelée Bethsaïda,* est la plus complète, mais par là même aussi la plus suspecte, comme étant probablement composée au moyen des autres. Celle des principaux alex.: *dans une ville appelée Bethsaïda,* omet la notion, importante dans ce

[1] V. 10. T. R., avec 14 Mjj., plusieurs Mnn.: τοπον ερημον πολεως καλουμενης Βηθσαιδα. ℵ^{ca} B L X Z (Tisch., 8^{e} éd.): πολιν καλουμενην Βηθσαιδα. Syr^{sch} It. Vulg.: τοπον ερημον καλουμενον Βηθσαιδα. ℵ* Syr^{cur}: τοπον ερημον. — V. 11. Les Mss. se partagent entre δεξαμενος et αποδεξαμενος.

passage, de *lieu désert*, probablement parce qu'elle paraissait contradictoire avec l'idée d'une *ville,* et spécialement de celle de Bethsaïda, où Jésus était si connu. La leçon de ℵ et de la traduction syriaque de Cureton : *en un lieu désert,* est séduisante par sa brièveté. Mais d'où serait venue, dans toutes les autres variantes, la mention de Bethsaïda ? Des deux notions contradictoires, le désert et Bethsaïda, cette leçon a sacrifié le nom propre, comme la précédente avait sacrifié le désert. La vraie leçon me paraît donc être celle qui s'est conservée dans la version syriaque de Schaaf et dans l'Itala : *dans un endroit désert appelé Bethsaïda.* Cette leçon maintient les deux idées dont la contradiction apparente a motivé toutes ces altérations du texte, mais sous une forme plus concise et en même temps plus correcte que celle de la leçon reçue. Elle mentionne comme but non une ville, mais une contrée inhabitée sur les bords du lac, désignée en général du nom de Bethsaïda (endroit de pêche). — Si, par cette expression, Luc avait voulu désigner la ville de Bethsaïda, entre Capernaüm et Tibériade, sur la rive occidentale du lac, la patrie de Pierre, d'André et de Philippe, il serait en contradiction manifeste avec Matthieu, Marc et Jean, qui placent la multiplication des pains sur la côte orientale puisque, chez tous trois, Jésus repasse la mer le lendemain pour revenir en Galilée (*dans la contrée de Génézareth*, Matth. XIV, 34; *à Bethsaïda,* sur la rive occidentale, Marc VI, 45 [1]; *à Capernaüm*, Jean VI, 59). Mais Luc se mettrait, dans ce cas, en contradiction flagrante, non seulement avec les autres synopt., mais aussi avec lui-même. Car la Bethsaïda voisine de Capernaüm

[1] Il est vraiment inconcevable que Klostermann se laisse entraîner à une interprétation aussi forcée que celle de rattacher le régime πρὸς Βηθσαιδάν à la proposition suivante, en le faisant dépendre d'ἀπολύσῃ : « jusqu'à ce qu'il eût renvoyé le peuple à Bethsaïda ! »

étant située au centre du théâtre de l'activité de Jésus, comment Luc pourrait-il dire que le Seigneur s'y est rendu avec l'intention d'y trouver une retraite, un lieu désert? Le sens du nom de Bethsaïda fait présumer qu'il devait exister, le long de ce lac poissonneux, plusieurs endroits de ce nom-là. Le terme : Bethsaïda *de Galilée,* Jean XII, 21, confirme cette supposition ; car cette épithète devait avoir pour but de distinguer cette Bethsaïda de quelque autre. Enfin, Josèphe (*Antiq.* XVIII, 2, 1 ; *Bell. jud.* III, 10, 7) et Pline (V, 15) mentionnent expressément une autre Bethsaïda, située en Gaulanitis, à l'extrémité nord-est de la mer de Galilée, au-delà de l'embouchure du Jourdain. Le tétrarque Philippe avait fait bâtir dans le voisinage du hameau primitif de Bethsaïda une ville qu'il avait nommée, du nom de la fille d'Auguste, Bethsaïda-*Julias*, et dont Pococke croit avoir retrouvé les ruines sur une colline dont le nom (*Telui*) paraît signifier : *montagne de Julia* (*Morgenl.* II, p. 106 [1]). Une fois rendu en ce lieu-là, il suffisait pour Jésus de se tenir à quelque distance de la ville, pour se trouver en pleine steppe et sur les confins du désert.

Le terme ὑπεχώρησε, *il se retira*, n'indique pas si Jésus fit le voyage à pied ou en bateau. Luc l'ignorait peut-être ; il se borne à reproduire ses sources. Du reste, l'une de ces voies était presque aussi facile que l'autre, la courbure du lac, à son extrémité nord, étant peu marquée et se rapprochant beaucoup de la ligne droite. Les trois autres récits nous apprennent que le voyage se fit par eau, mais que les troupes qui, contre l'intention de Jésus, s'étaient aperçues du départ, se mirent à le suivre πεζῇ, *à pied* (Matthieu et Marc), par la voie de terre, et que les plus pressés arrivèrent presque aussitôt que Jésus, et même, d'après la leçon

[1] Winer, *Realwörterbuch.*

la plus probable de Marc, *avant* lui [1]. — Cette arrivée inattendue faisait échouer les plans de Jésus. Mais il est trop profondément ému par l'amour que lui témoigne ce peuple semblable à un troupeau sans berger (Marc), pour le recevoir autrement qu'avec une profonde bienveillance (δεξάμενος, Luc). Pendant qu'il voyait ces troupes arrivant les unes après les autres (Jean VI, 5), une pensée d'amour mûrissait dans son cœur. Jean nous l'a révélée (VI, 4). C'était l'époque de la Pâque. Il n'avait pu se rendre à Jérusalem avec les siens, tant la haine, dont il était devenu l'objet, était violente. Dans ce rassemblement inattendu, semblable à celui du peuple à Jérusalem, il discerne le signal d'en haut, et se décide à célébrer au désert une fête, comme dédommagement de la fête pascale.

[1] Konrad Furrer, ouvr. cité, p. 24, prétend que Jean, qui n'est pour lui que le romancier Pseudo-Jean du IIe siècle, place la multiplication des pains beaucoup plus au sud, *en face de Tibériade*. La preuve de cette assertion? M. Furrer n'en donne pas d'autre que Jean VI, 23: « Mais il était arrivé d'autres bateaux, de Tibériade, près du lieu où ils avaient mangé le pain. » Il paraît que, d'après M. Furrer, on ne peut traverser un lac que directement par le milieu; par exemple, le lac de Zurich, uniquement de Meilen à Horgen, jamais en diagonale de Meilen à Wädenschweil ou Lachen! Pourquoi donc des bateaux partis de Tibériade n'auraient-ils pas pu se rendre à Bethsaïda, où l'on avait appris la veille qu'une grande foule s'était portée? Le récit de Jean, aussi bien que celui de Matthieu et de Marc, suppose qu'après la multiplication, Jésus, voulant séparer immédiatement ses disciples de la multitude surexcitée, les contraignit de s'embarquer, en leur faisant espérer qu'il ne tarderait pas à les rejoindre (Jean VI, 17; Matth. XIV, 22; Marc VI, 45). Comment cette réunion eût-elle été possible si les disciples eussent dû traverser la mer dans sa largeur, comme le veut M. Furrer? Rien n'était au contraire plus aisé, si les disciples n'avaient qu'à longer la rive septentrionale. Jésus pouvait facilement les rejoindre en un point déterminé de la côte, après avoir congédié les foules. — Et voilà sur quelles bases *(auf topographische Beweise gestützt)*, on fait de l'évangéliste Jean un pur artiste et un romancier!

2° V. 12-15 [1]. *Les préparatifs.* — Chez les synopt., ce sont les disciples qui, quand le soir approche, rendent Jésus attentif à la situation; il leur répond en les invitant à pourvoir eux-mêmes aux besoins des foules. Chez Jean, c'est Jésus qui prend l'initiative, en s'adressant spécialement à Philippe; puis il s'entretient avec André, qui a réussi à découvrir un jeune garçon muni de quelques provisions. Il n'est pas difficile d'accorder ces deux récits; mais on reconnaît dans le premier les contours effacés de la tradition, dans le second les souvenirs pleins de fraîcheur et de précision du témoin oculaire. — Les *deux cents deniers de pain* forment un trait d'union remarquable entre le récit de Jean et celui de Marc. Jean n'a pas copié Marc; son récit se distingue par trop de traits originaux. Marc n'a pas copié Jean; il n'eût pas effacé les traits fortement accusés du récit de ce dernier. De cette coïncidence dans ce détail si insignifiant, résulte donc une confirmation remarquable de tous les petits traits par lesquels se distingue si souvent le récit de Marc, et que de Wette, Bleek et d'autres traitent si aisément d'amplifications.

Jésus n'a pas plutôt appris la découverte des cinq pains et des deux poissons, qu'il est pleinement satisfait. Il donne l'ordre de faire asseoir la foule. C'est comme s'il disait : J'ai ce qu'il me faut; cela suffit; le repas est prêt, qu'on prenne place! Mais il tient à faire régner dans le banquet un ordre digne du Dieu qui le leur accorde. Il faut que tout soit calme et solennel dans ce repas, image du repas pascal. Par les soins des apôtres, il fait asseoir ses hôtes par rangées de cinquante (Matthieu) ou par doubles rangées de cinquante, par centaines (Marc). C'est cet arrangement régulier qui

[1] V. 12. ℵ A B C D L R Z : πορευθεντες au lieu de απελθοντες. — V. 14. ℵ L It[aliq.] Vg. : δε au lieu de γαρ. — ℵ B C D L R Z : ωσει ανα au lieu de ανα.

permit de compter si facilement les convives. Marc décrit avec charme le ravissant spectacle que présentaient ces troupes régulières formées chacune de deux lignes égales et échelonnées sur la pente de la colline (συμπόσια συμπόσια, πρασιαὶ πρασιαί, v. 39. 40). La steppe était alors dans toute sa splendeur printannière, et Jean et Marc se rencontrent de nouveau ici pour faire ressortir la beauté de ce tapis naturel (χόρτος πολύς, Jean; χλωρὸς χόρτος, Marc; Matthieu dit : οἱ χόρτοι). Conformément aux usages de l'Orient, d'après lesquels les femmes et les enfants doivent se tenir à l'écart, les hommes seuls (οἱ ἄνδρες, Jean v. 10) paraissent s'être assis dans l'ordre indiqué. Et cela explique pourquoi, d'après les synopt., ils furent seuls comptés, comme cela ressort de Luc v. 14 et de Marc v. 44 (5000 ἄνδρες), et plus expressément encore de Matthieu v. 21 (« sans les femmes et les enfants »).

3° V. 16. 17 [1]. *Le repas.* — Le trait de l'action de grâces prononcée par Jésus s'est conservé dans les quatre récits. Il doit avoir produit sur tous les témoins une impression particulière. Chacun sentit que dans cet acte était renfermé le secret de la prodigieuse puissance déployée à cette heure. Bénir pour le peu que l'on a, c'est le moyen d'obtenir davantage. Dans Matthieu et Marc εὐλόγησε, il *bénit,* est absolu; l'objet sous-entendu est sans doute *Dieu.* Luc ajoute αὐτούς, *eux* (les aliments), mot que le *Sinaït.* retranche (évidemment à tort) d'après les deux autres syn. C'est une espèce de consécration sacramentale. Jean emploie le mot εὐχαριστεῖν, qui n'est peut-être pas choisi sans rapport avec le repas pascal postérieur, celui de l'*eucharistie.* — L'imparfait ἐδίδου, dans Luc et Marc, fait tableau : « *il donnait* et donnait toujours. » — La mention des *restes* atteste le complet

[1] V. 16. ℵ X Syr^{sch} omettent αυτους.

rassasiement. Chez Jean, c'est Jésus qui donne l'ordre de les recueillir. Cet acte prend ainsi un caractère de respect filial envers le don du Père. — Les *douze corbeilles* sont mentionnées dans les quatre récits. Les corbeilles appartenaient au mobilier d'une caravane. C'étaient donc probablement celles dont les apôtres s'étaient munis en partant. — Le nombre des personnes rassasiées est indiqué ici par Matthieu et Marc. Luc l'avait placé déjà au v. 14, après la réponse des disciples; Jean un peu plus tard (v. 10), au moment où les troupes s'asseyaient. Quel étrange caprice, si ces récits provenaient l'un de l'autre ou de la même source écrite !

La critique qui part de la négation du surnaturel est condamnée à effacer ce fait de l'histoire de Jésus. Ce miracle en effet ne peut plus s'expliquer par les « forces cachées de la spontanéité, » par le « charme qu'une personne exquise exerce sur les nerfs des malades. » Il n'est pas même possible de faire appel, avec quelques commentateurs, au procédé de la végétation, en en supposant ici l'accélération exceptionnelle; il s'agit de pain, non de froment, de poissons rôtis, non d'êtres vivants. Le fait est miraculeux, ou il n'est pas. M. Renan est revenu à l'ancienne interprétation rationaliste: chacun tira ses petites provisions de son sac; avec de la frugalité on vécut. Il serait difficile de concevoir, dans ce sens, ce qui enthousiasma la multitude au point de vouloir proclamer sur-le-champ Jésus roi ! Il ne reste donc qu'à se jeter dans l'explication mythique. Mais elle rencontre précisément ici des difficultés particulières. Quatre récits parallèles, originaux pourtant et se complétant étonnamment, des détails minutieux, positifs, incompatibles avec la nature nébuleuse du mythe (les 5 pains et les 2 poissons, les 5000 personnes, les rangées de cinquante et les compagnies de cent, les 12 corbeilles): non, tout cela a été inventé *à dessein* — ou tout cela est réel. Le bon sens exclut toute autre alternative. Or, ramenée à ces termes, quoi qu'on fasse, la question est décidée aussitôt que posée. Si prodigieuse que soit cette histoire, un tel récit nous place en pleine histoire.

III. — *Première annonce de la Passion :* IX, 18-27.

Jusqu'à la première multiplication des pains, il est impossible d'établir entre les synopt. un synchronisme continu, comme le prouve le tableau suivant de la série des récits qui ont précédé.

MATTHIEU.	MARC.	LUC.
Gadara.	Accusat. (Béelzéb.).	Parabole du semeur.
Paralytique.		
Vocation de Matthieu.	Mère et frères de Jésus.	Mère et frères de Jésus.
Jaïrus.		
L'aveugle et le muet.	Parabole du semeur.	
Envoi des Douze.		
Députation de Jean-Baptiste.	Gadara.	Gadara.
Scènes sabbatiques.	Jaïrus.	Jaïrus.
Accusation (Béelzébub).		
Mère et frères de Jésus.	Nazareth.	
La collection des sept paraboles.	Envoi des Douze.	Envoi des Douze.
Nazareth.	Meurtre de Jean-Baptiste.	
Meurtre de Jean-Baptiste.		
Désert et 1re multipl.	Désert et 1re multipl.	Désert et 1re multipl.

On jetterait des numéros dans un sac et on les en retirerait trois fois au hasard, qu'on n'obtiendrait pas un ordre plus capricieux en apparence et plus varié. Et de ces trois récits, l'un serait la copie de l'autre, ou ils émaneraient d'une même source écrite !

Cependant vers la fin, un certain parallélisme commence à s'établir, d'abord entre Marc et Luc (Gadara, Jaïrus, envoi des Douze), puis entre Matthieu et Marc (Nazareth, meurtre de Jean, désert et première multiplication). Cette convergence des trois récits en une seule et même ligne va, dès ce moment, après une lacune considérable chez Luc, se

prononcer de plus en plus jusqu'à Luc IX, 50, comme cela ressort du tableau suivant :

MATTHIEU.	MARC.	LUC.
Désert et 1re multipl.	Id.	Id.
Tempête (Pierre sur les eaux).	Tempête (sans Pierre).	Manque.
Lustrations et pureté des aliments.	Id.	»
Cananéenne.	Id.	»
Seconde multipl.	Id.	»
Signe du ciel (Décapolis).	Id.	»
Levain des Pharisiens.	Id.	»
1re annonce de la Passion.	Id.	Id.
Transfiguration.	Id.	Id.
Enfant lunatique.	Id.	Id.
2e annonce de la Passion.	Id.	Id.
Didrachme.	Manque.	Manque.
L'enfant modèle.	Id.	Id.
Discipl. ecclésiast.	Id.	Id.
Manque.	Intolérance.	Intolérance.
Pardon des offenses.	Manque.	Manque.

Comment nous expliquer la lacune considérable que présente le récit de Luc, dès la première à la seconde multiplication, ou à peu près, et qui correspond à deux chapitres entiers de Matthieu (XIV, 22-XVI, 12) et de Marc (VI, 45-VIII, 26)? Puis comment rendre compte du synchronisme passablement exact qui s'établit immédiatement après entre tous les trois? Meyer renonce à expliquer la lacune; elle serait due à un hasard inconnu. Reuss (§ 189) pense que l'exemplaire de Marc, dont Luc se servait, était défectueux en cet endroit. Bleek attribue la lacune à l'évangile grec primitif qu'employaient Matthieu et Luc; Matthieu l'aurait comblée au moyen de documents particuliers, et Marc aurait copié

Matthieu. Holtzmann (p. 223) se contente de constater que Luc rompt ici avec le fil de A (Marc primitif), pour renouer avec son récit dès le morceau qui va suivre; il ne dit rien qui soit propre à expliquer cet étrange procédé. — Mais l'hypothèse sur laquelle reposent presque tous ces essais de solution, celle d'un document primitif commun, continue à être contredite par les nombreuses différences de fond et de forme qu'au premier regard dans nos synopt. on découvre entre Matthieu et Marc. Puis avec tout cela la difficulté n'est que reculée. Car il faut encore expliquer la lacune dans le document primitif. Dès qu'on voudra le faire d'une manière satisfaisante, on se trouvera forcément poussé à l'idée suivante, que nous nous contentons, quant à nous, d'appliquer directement à Luc. Dans l'évangélisation orale, les récits particuliers s'étaient tout naturellement groupés en certains cycles plus ou moins fixes, déterminés tantôt par la liaison chronologique (la vocation de Matthieu, le repas et les entretiens qui suivirent; la tempête, Gadara et Jaïrus), tantôt par l'analogie des sujets (les scènes sabbatiques, VI, 1-11 [1]).

Supposons ces cycles mis par écrit, d'une manière libre et variée, ici par les narrateurs-évangélistes pour leur propre usage, là par leurs auditeurs, qui désiraient en fixer le souvenir. Les anciens écrits dont parle Luc (I, 1), ne furent probablement que des collections plus ou moins complètes de ces groupes de récits (ἀνατάξασθαι διήγησιν). Quoi de plus compréhensible, dans cette supposition, que l'omission de l'un ou de l'autre de ces cycles dans quelques-uns de ces recueils? Un accident de ce genre suffit pour expliquer la grande lacune que nous rencontrons chez Luc; elle provenait certainement du document principal où il puisait

[1] Voir le développement d'une idée analogue dans le beau travail de Lachmann : *Stud. u. Critiken*, 1835.

sa narration. Ce cycle manquant commençait immédiatement après la première multiplication des pains, et allait jusqu'à la seconde inclusivement. Mais depuis les morceaux suivants, nous arrivons à la partie du ministère galiléen qui paraît avoir pris dès le commencement, dans l'évangélisation, la forme la plus arrêtée. Cela est naturel. Car ce dernier cycle comprend une série de faits que lie étroitement une double relation chronologique et morale. Le sujet est un : les prochaines souffrances de Jésus. Les annoncer aux disciples est le but de l'entretien suivant ; fortifier leur foi en vue de cette pensée qui les accable, est celui de la transfiguration ; la guérison de l'enfant lunatique, qui avait eu lieu au pied de la montagne, était naturellement restée liée à ce dernier récit dans la tradition, comme elle y a été liée plus tard dans la peinture ; la seconde annonce de la Passion suivait naturellement la première, d'autant plus qu'elle avait eu lieu pendant le retour de Césarée à Capernaüm ; c'était aussi le cas de certaines manifestations d'orgueil et d'intolérance dont les apôtres s'étaient alors rendus coupables et dont le récit termine cette partie. Ce cycle naturel formait dans la tradition la clôture du ministère galiléen. Et voilà pourquoi il s'est conservé presque identique, quant à la série des faits, dans nos trois narrations. — L'entretien suivant, rapporté aussi par Matthieu (XVI, 13 et suiv.) et Marc (VIII, 27 et suiv.), porte sur trois points : 1° *le Christ* (v. 18-20); 2° *le Christ souffrant* (v. 21 et 22); 3° *les disciples* du Christ souffrant (v. 23-27).

Jésus ne pouvait tarder à reprendre le projet d'un temps de retraite, projet qui avait deux fois échoué, à Bethsaïda-Julias, par l'empressement des foules à le suivre, et dans la contrée de Tyr et de Sidon, où malgré son désir de *rester caché* (Marc VII, 24), sa présence avait été découverte par la femme cananéenne, puis ébruitée par le miracle qui avait

eu lieu. Après cela, il était revenu au sud; il avait visité une seconde fois cette Décapolis, qu'il avait dû quitter précédemment presque au moment où il y abordait. Puis il repartit pour le nord, se dirigeant cette fois plus à l'orient, vers les vallons retirés où le Jourdain jaillit du pied du Hermon. Là se trouvait la ville de Césarée de Philippe, habitée par une population en majeure partie païenne (Josèphe, *Vita*, 13). Là Jésus pouvait espérer de trouver la solitude qu'il avait cherchée en vain dans d'autres parties de la Terre-Sainte, sinon dans la ville même, du moins *dans ces quartiers* (Matthieu) ou dans les *bourgs* qui l'environnaient (Marc).

1° V. 18-20. *Le Christ.* — Selon Marc, l'entretien suivant eut lieu pendant le voyage (ἐν τῇ ὁδῷ); Marc précise par là l'indication plus vague de Matthieu. Le nom de Césarée de Philippe manque dans le récit de Luc. La critique réussirait difficilement à trouver un motif dogmatique à cette omission! Chez un écrivain qui aime, comme Luc, à préciser les lieux (v. 10) et les moments (v. 28), cette omission ne peut s'expliquer que par l'ignorance; il ne possédait donc ni Marc, ni Matthieu, ni les documents où ceux-ci ont trouvé cette indication. En échange, Luc décrit la situation morale : Jésus venait de prier dans la solitude. « Scènerie arbitraire et maladroite, » dit Holtzmann (p. 224). Nous aimerions à connaître les considérants de ce jugement du critique allemand. Jésus, au moment d'ouvrir pour la première fois à ses disciples la perspective terrifiante de sa mort prochaine, ne pouvait-il pas, dans la prévision de l'impression que cette communication devait produire sur eux, et même en vue de la manière dont il devait lui-même leur parler dans cette circonstance, sentir le besoin de préparer cet acte solennel par la prière? Il me paraît d'ailleurs probable que les disciples ont participé à cette prière de Jésus. L'im-

parfait συνῆσαν, *ils étaient réunis avec lui*, paraît l'indiquer. Et le mot καταμόνας (à sous-entendre le subst. ὁδούς), *dans la solitude*, n'exclut nullement la présence des disciples, mais uniquement celle du peuple. Il est expliqué par l'antithèse v. 23: «et il dit *à tous*,» et surtout par Marc, v. 34: «Ayant appelé *la foule*.» — L'expression: *ils étaient réunis*, annonce quelque chose de grave. Jésus fait d'abord formuler aux disciples les opinions diverses qu'ils ont recueillies de la bouche du peuple, pendant leur mission. Le but de cette première question est évidemment de préparer la suivante (v. 20). — Sur les opinions ici énumérées, voir v. 8 et Jean I, 21. Elles reviennent à ceci: On t'envisage généralement comme l'un des précurseurs du Messie. La question adressée aux disciples est destinée, d'abord, à les amener à la conscience distincte de la distance qui sépare l'opinion populaire de la conviction à laquelle ils sont eux-mêmes parvenus, puis à servir de point de départ à la communication nouvelle que Jésus va leur faire sur la manière dont il doit réaliser la charge de Christ. — La profession de Pierre est différemment formulée dans les trois récits: *le Christ, le fils du Dieu vivant* (Matthieu); *le Christ* (Marc); *le Christ de Dieu* (Luc). La forme de Luc tient en quelque sorte le milieu entre les deux autres. Le génit. *de Dieu*, signifie, comme dans l'expression *agneau de Dieu:* qui appartient à Dieu et que Dieu lui-même envoie.

On a conclu de cette question que jusqu'ici Jésus ne s'était point encore posé auprès de ses disciples comme le Messie, que c'est de ce moment seulement que date chez lui la résolution d'accepter ce rôle, moitié par accommodation à la pensée populaire, qui exigeait que son œuvre de salut revêtît cette forme reçue, moitié par concession à l'attente des disciples, qui se manifeste hautement par la bouche du plus impatient d'entre eux, Pierre. Cette idée a fait son chemin dans la critique moderne. Mais 1. La question du v. 20 ne fait nullement l'effet d'une concession. Par là Jésus prend au con-

traire hardiment l'initiative de la profession qu'il provoque. 2. Il faut, dans cette manière de voir, déclarer inauthentiques toutes les déclarations antérieures, dans lesquelles Jésus, chez Jean, se donne pour le Christ (Jean I, 39-41; 49-51; III, 14; IV, 26). Mais dans les syn. eux-mêmes, que signifie l'acte de l'élection des apôtres, ces douze chefs d'un nouvel Israël, sinon que Jésus est lui-même le chef suprême du peuple de Dieu? Et à quel autre ce rôle pouvait-il appartenir, d'après les prophètes, qu'au Messie? Quel peut-être le sens du parallèle que Jésus établit, Matth. V, dans un passage d'une authenticité incontestable, entre lui et le législateur du Sinaï : « Vous avez appris qu'il a été dit . . ., mais *moi* . . . »? Et que signifie ce titre d'*époux* de la communauté messianique, qu'il se donne, Luc V, 34 et parall.? Non; la résolution de Jésus de remplir le rôle de Messie et de réaliser sous cette forme nationale sa tâche universelle de Sauveur du monde était mûre dans son âme dès le premier jour de son activité publique. Les scènes du baptême et de la tentation ne permettent pas d'autre supposition. Et de là l'absence de tout tâtonnement dans sa marche. La portée de sa question est donc tout autre. Le moment était venu pour lui de passer, si l'on peut ainsi dire, à un chapitre nouveau de son enseignement. Il avait jusqu'ici, surtout depuis qu'il enseignait en paraboles, appelé l'attention de ses disciples sur le royaume des cieux. Il devait la diriger maintenant sur lui-même, en tant que chef de ce royaume, et spécialement sur l'avenir prochain et complètement inattendu pour eux, qui l'attendait en cette qualité. Ils savaient qu'il était le Christ; il restait à leur apprendre *comment* il le serait. Mais avant de s'engager sur ce terrain nouveau, il tient à leur faire formuler, dans une déclaration précise, le résultat de ses instructions et de leurs expériences précédentes. En bon pédagogue, avant de commencer la leçon nouvelle, il leur fait résumer l'ancienne. En face surtout des formes diverses et des hésitations de l'opinion populaire, ainsi que des dénégations ouvertes des chefs, il a besoin d'entendre sortir de leur bouche l'expression émue et décidée de leur conviction. Ce résultat acquis et constaté de son travail précédent servira de base au travail nouveau, que le sérieux de la situation le presse d'entreprendre. Le meurtre de Jean-Baptiste vient de lui faire sentir que sa propre fin n'est plus éloignée. Le temps est donc venu de substituer, dans l'esprit de ses disciples, à la figure brillante du Christ, telle qu'ils se la re-

présentent encore, l'image lugubre de l'homme de douleur. Ainsi convergent dans l'entretien actuel, qui n'est autre que celui que Jésus désirait avoir avec ses disciples en se rendant au désert de Bethsaïda-Julias, toutes les données que nous avions trouvées réunies alors, et qui motivaient ce désir (p. 435).

Nous lisons chez Jean, à la suite de la multiplication des pains (ch. VI), une profession analogue à celle-ci, faite aussi par Pierre au nom des Douze. Est-il admissible qu'à une même époque aient eu lieu deux déclarations aussi semblables? Jésus aurait-il provoqué l'une sitôt après avoir entendu l'autre? N'est-il pas frappant qu'en raison de la lacune de Luc, le récit de cette profession suive immédiatement, chez lui comme chez Jean, celui de la multiplication des pains? Sans doute, la situation dans le quatrième évangile est assez différente. A la suite d'une défection qui vient de se produire chez ses disciples galiléens, Jésus pose à ses apôtres la question de leur propre retraite. Mais les questions que Jésus leur adresse dans les syn. ont pu aisément trouver place dans cet entretien dont Jean ne nous donne sans doute qu'une esquisse. Au premier coup d'œil, il est vrai, le récit de Jean ne semble pas comporter, entre la multiplication des pains et cet entretien, un intervalle aussi long que celui qu'exige le voyage de Capernaüm à Césarée de Philippe. Mais la désertion qui avait commencé immédiatement, peut avoir continué pendant quelque temps. Comp. Jean VI, 66: ἐκ τούτου, *dès ce moment*. Somme toute, la ressemblance des deux scènes nous paraît l'emporter sur leur dissemblance.

2° V. 21. 22 [1]. *Le Christ souffrant.* — L'expression de Luc : « il leur interdit en les gourmandant, » est très-énergique. La raison générale de cette défense ressort de l'annonce suivante du rejet du Messie, comme le prouve le participe εἰπών, *en disant*. Ils devaient se garder de le proclamer publiquement le Christ, à cause de la contradiction qui existait entre les espérances que ce titre aurait réveillées dans l'esprit du peuple, et la manière dont cette charge devait être réalisée en lui. Mais cette interdiction menaçante

[1] V. 21. Les Mss. varient entre ειπειν (T. R.) et λεγειν (alex.) — V. 22. Les Mss. varient entre εγερθηναι (T. R.) et αναστηναι.

avait un motif plus spécial qui ressort du récit de Jean. Elle rappelle la tentative récente du peuple, à la suite de la multiplication des pains (Jean VI, 14. 15), de le proclamer roi, et les efforts que Jésus avait dû faire alors pour préserver ses disciples de cette fausse exaltation, qui pouvait compromettre si gravement son œuvre. C'est le souvenir de ce moment critique qui dicte à Jésus ce sévère langage. Ce n'était qu'après que l'idole du Christ charnel aurait été pour jamais clouée sur la croix, que la proclamation apostolique pourrait attacher sans danger au nom de Jésus ce titre de Christ. « Voilà comment, » ainsi que le dit Riggenbach (*Vie de Jésus*, p. 318), «Jésus était obligé dans le même moment de se révéler et de se voiler, d'allumer le feu et de le couvrir. » — Δέ (v. 21) est adversatif: « Tu dis vrai, je suis le Christ; *mais* . . .» — *Il faut:* en raison des prophéties et de la pensée divine dont elles sont l'expression. — Le sanhédrin se composait de trois catégories de membres, d'*anciens* ou présidents de synagogue, des *grands sacrificateurs*, chefs des 24 classes de prêtres, et de *scribes* ou experts dans la loi. Les synopt. donnent ici, tous les trois, l'énumération technique de ces diverses catégories. Cette paraphrase du mot sanhédrin donne à l'annonce du rejet de Jésus toute sa gravité. Quel renversement du programme messianique des disciples, que ce rejet consommé par l'autorité même de laquelle on attendait la reconnaissance et la proclamation du Messie! Ἀποδοκιμασθῆναι indique un rejet motivé, avec *appréciation* préalable. — Il y avait une contradiction accablante entre ce tableau et les espérances des disciples. Mais, dit avec raison Klostermann, les derniers mots: « et il ressuscitera le troisième jour, » servent à la résoudre.

La critique contestera difficilement que Jésus ait prévu et prédit ses souffrances d'une manière générale. Comment nier l'authenti-

cité de paroles aussi caractéristiques que V, 35; IX, 31; Jean III, 14, etc.? Elle réclamera seulement contre la précision des détails mis par les évangélistes dans la bouche de Jésus, et qui ne font que trop, selon elle, l'effet d'un tableau tracé *ab eventu*. Mais n'avons-nous pas assez de preuves, non de la toute-science, mais du savoir surnaturel de Jésus (XXII, 10-34; Jean I, 49; IV, 18; VI, 64, etc.)? En face de ces faits, il ne sert de rien de marchander sur le plus ou le moins. Ou il faut rejeter en général les récits évangéliques, ou, si on les admet, il faut accorder à Jésus un savoir miraculeux. Ce que la critique moderne contestera avec plus de vraisemblance, c'est l'annonce de la résurrection; car elle peut ici s'appuyer sur un fait: c'est l'étonnement qu'a causé aux apôtres cet événement. Si Jésus l'eût si expressément prédit, eussent-ils pu en être si extraordinairement surpris? Qu'il y ait là un problème psychologique, nous ne le nions pas. Les disciples eux-mêmes ont eu peine à s'en rendre compte. Car les remarques des évangélistes v. 45; XVIII, 34 et parall. ne peuvent provenir que des apôtres. L'explication de ce problème est peut-être celle-ci: Les apôtres n'ont pas cru, avant que les faits leur eussent ouvert les yeux, pouvoir prendre à la lettre, en les appliquant à Jésus, les expressions de mort et de résurrection, dont il se servait. Leur Maître parlait si ordinairement par images, qu'ils ne voyaient sans doute dans le premier terme que l'expression figurée d'une séparation douloureuse, d'une disparition soudaine, et dans le second, que celle d'un retour subit, d'une réapparition glorieuse. Et même après la mort de Jésus, ils ne pensaient nullement à le voir reparaître sous son ancienne forme et par la voie de la revivification de son corps déposé au sépulcre. S'ils attendaient quelque chose, c'était son retour comme roi céleste (voir à XXIII, 42). — Quant à Jésus lui-même, s'il avait réellement prévu sa mort, il devait avoir prévu aussi sa résurrection, aussi certainement qu'un prophète au fait de la glorieuse mission d'Israël n'eût pu prédire la captivité sans annoncer aussi la restauration. — Luc omet ici et la parole d'approbation et la réprimande sévère que Jésus, d'après Matthieu, adresse coup sur coup à Pierre, à la suite de cette profession. Si l'on veut trouver dans cette omission de Luc une preuve de malveillance contre l'apôtre Pierre, que faudra-t-il dire de Marc, qui, lui, omet la parole de louange et rapporte celle de blâme?

Le peuple, on le comprend, ne pouvait encore être associé à l'annonce du Messie souffrant ; mais Jésus pouvait l'y faire participer indirectement en l'initiant aux conséquences morales de ce fait pour les disciples du Messie. Décrire le crucifiement moral des serviteurs, c'était faire pressentir le sort du maître. Ainsi se rattache le morceau suivant.

3° V. 23-27 [1]. *Les vrais disciples du Messie.* — « *Puis il disait à tous : Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renie lui-même, et prenne sa croix chaque jour et me suive.* 24 *Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi, celui-là la sauvera.* 25 *Car à quoi sert-il à un homme de gagner tout le monde, et puis de se perdre soi-même, ou d'éprouver en sa personne un dommage?* 26 *Car celui qui aura eu honte de moi et de mes paroles, le Fils de l'homme aura aussi honte de lui, quand il viendra dans sa gloire et dans celle du Père et des saints anges.* 27 *Or je vous dis que certainement il y en a quelques-uns de ceux qui sont ici, qui ne goûteront point la mort qu'ils n'aient vu le royaume de Dieu.* » — L'entretien précédent avait eu lieu dans l'intimité du cercle apostolique (v. 18). Les paroles suivantes sont adressées *à tous,* à la foule qui, pendant que Jésus priait avec ses disciples, s'était tenue à distance, et que, d'après Marc, Jésus fit appeler pour entendre les paroles suivantes. Holtzmann prétend que ce : *à tous,* de Luc, ne peut qu'être tiré de l'écrit de Marc. Mais pourquoi la même intuition, si elle appartenait au fait, ne se serait-elle pas reproduite sous deux formes un peu différentes dans deux documents indépendants? —

[1] V. 23. Les Mss. varient entre ελθειν (T. R., byz.) et ερχεσθαι (alex.). — $\aleph^{ca}$ C D et 11 Mjj. 120 Mnn. $It^{plerique}$ omettent καθ' ημεραν, que lit T. R. avec $\aleph^{*}$ A B K L M R Z Π Syr. Vg. — V. 26. D Syr^{cur} $It^{aliq.}$ omettent λογους. — V. 27. $\aleph$ B L X : αυτου au lieu de ωδε. — 13 Mjj : οιτινες au lieu de οι.

Jésus représente ici tous ceux qui s'attachent à lui, sous l'image saisissante d'un cortége de crucifiés, v. 23. L'aor. ἐλθεῖν du T. R. veut dire : « faire partie de mon cortége, » d'une manière générale. Le présent ἔρχεσθαι des alex. signifierait : se ranger à ma suite, en ce moment même. La première leçon convient peut-être mieux aux derniers mots de la phrase : « et qu'il me suive, » qui dans la leçon alex. seraient une répétition. L'image est celle d'un voyage ; ce qui convient parfaitement à la situation extérieure, telle que l'a signalée Marc : ἐν τῇ ὁδῷ, *en chemin*. — Pour celui qui se décide au départ, il y a d'abord un adieu à faire ; ici c'est l'adieu à sa vie propre, le reniement de soi-même. Après cela il y a un bagage à porter ; c'est, dans ce cas, *la croix*, les souffrances et les opprobres qui ne manquent point à celui qui vise sérieusement à la sainteté. Par le mot αἴρειν, *soulever,* se charger de, Jésus fait allusion à l'usage de faire porter aux condamnés leur croix jusqu'au lieu du supplice. Il y a, de plus, dans ce terme l'idée de l'acceptation libre et empressée. Jésus dit : *sa* croix, celle qui résulte pour chacun de son caractère et de sa position providentielle. Elle n'a rien d'arbitraire, elle est choisie de plus haut. L'authenticité des mots : *chaque jour,* qui manquent dans quelques Mss., ne peut être mise en doute. Si c'était une glose, elle se serait tout aussi bien introduite chez Matthieu et Marc. Le crucifiement volontaire s'opère chaque jour dans une mesure déterminée. Enfin, après l'adieu prononcé et le fardeau chargé, il faut se mettre en marche. Sur quelle voie? Sur celle que tracent les pas du chef lui-même. Renoncer à toute voie de propre choix pour ne plus mettre les pieds que dans les empreintes des siens, voilà la feuille de route du vrai disciple. Ainsi se consomme la mort du moi. — Le terme de *suivre* ne désigne donc pas la même idée que celui de *venir après moi*. Celui-ci désignait l'engagement d'appartenir à Jésus.

L'autre se rapporte au mode d'exécution de cet engagement.

Le v. 24 démontre (γάρ) la nécessité de ce crucifiement décrit v. 23. Sans ce renoncement à lui-même, l'homme se perd (24 [a]), tandis que par ce sacrifice héroïque, il se sauve lui-même (24 [b]). Nous retrouvons ici la forme paradoxale qu'aime à revêtir le *maschal* hébreu. Chacune des deux voies fait parvenir l'homme tout droit à l'antipode du terme auquel elle semblait devoir le conduire. Cet adage profond, vrai déjà quant à l'homme innocent, l'est doublement, appliqué à l'homme pécheur. — Ψυχή, le *souffle de vie*, désigne l'âme avec tout son système d'instincts et de facultés naturelles. Cette vie-là est bonne sans doute, mais uniquement comme point de départ, comme moyen d'en acquérir une supérieure. Vouloir la sauver, c'est chercher à la maintenir telle quelle, en se contentant de la satisfaire et de la développer le plus richement possible ; c'est le moyen assuré de la perdre pour toujours. Car c'est vouloir rendre stable ce qui, par essence, n'est que transitoire, faire d'un simple moyen le but. Même dans le cas le plus favorable, la vie naturelle n'est qu'une fleur passagère, qui ne peut tarder à se faner. Pour la préserver de la dissolution, il faut consentir à la *perdre,* en la livrant au souffle à la fois mortifiant et vivifiant de l'Esprit divin, qui, la transformant en vie supérieure, lui communique une valeur éternelle. La garder, c'est donc à la fois la perdre et perdre la vie supérieure en laquelle elle eût dû se transformer, comme la fleur en son fruit. La perdre, c'est la gagner d'abord sous la forme supérieure de la vie spirituelle ; puis, un jour, sous la forme de la vie naturelle elle-même, pleinement satisfaite dans tous ses instincts légitimes. Jésus dit : « pour l'amour *de moi,* » et dans Marc : « de moi et *de l'Evangile.* » Ce n'est en effet que sous la forme du don de lui-même à Christ,

que l'homme peut satisfaire à cette loi profonde de l'existence humaine; et ce n'est que par l'Evangile, saisi avec foi, qu'il peut entrer dans cette relation intime avec Christ. Le *moi* ne périt véritablement que sur la croix de Jésus, et le souffle divin, qui lui rend une nouvelle vie, ne lui est communiqué que par Christ.—Il n'est pas d'axiome que Jésus ait plus souvent répété : c'est comme le fond de sa philosophie morale. Luc XVII, 33, il est appliqué à la Parousie, qui sera le moment de sa pleine réalisation. Jean XII, 25, Jésus en fait la loi de sa propre existence. Matthieu X, 39, il l'applique à l'apostolat.

Les trois versets suivants sont la confirmation (γάρ) de ce *maschal;* v. 25 et 26, de la première partie; v. 27, de la seconde. Jésus suppose, v. 25, l'acte de *sauver sa vie propre* réalisé avec le succès le plus éclatant qui se puisse concevoir, jusqu'à la prise de possession du monde entier. Mais le maître de ce magnifique domaine est lui-même condamné à périr! Quel gain! Gagner à la loterie une galerie de tableaux . . . et en même temps devenir aveugle! L'expression: ἢ ζημιωθείς, *ou frappé de dommage*, est difficile. Chez Matthieu et Marc, ce mot, complété par ψυχήν, correspond au ἀπολέσας de Luc. Mais chez ce dernier, il doit exprimer une idée nouvelle. On peut lui donner ἑαυτόν pour régime, ou le prendre comme absolu. Dans le second cas, la perte exprimée par ζημιωθείς pourrait être celle du monde: « frappé de la perte de ce monde déjà conquis. » Mais la première construction est plus naturelle. Dans ce cas, il y a gradation, et dans le sens du plus au moins: « qui se perd totalement (ἀπολέσας) ou qui est seulement frappé en sa personne d'un dommage partiel. » Il n'est pas nécessaire que le châtiment aille jusqu'à la perdition complète; la moindre atteinte portée à la personnalité humaine par le ju-

gement, fait de l'acquisition du monde, accomplie aux dépens de la vie spirituelle, un mauvais marché.

La perdition ou le simple dommage, mentionnés au v. 25, consistent, d'après le v. 26 (γάρ), à être renié par Jésus au jour de sa gloire. L'expression : *avoir honte de Jésus*, pourrait en soi se rapporter aux Juifs, que la crainte des chefs empêchait de se déclarer pour Jésus ; mais, dans le contexte, il est plus naturel de l'appliquer aux disciples, dont la fidélité succombe à la crainte de la persécution, sous la forme de la raillerie, ou sous celle de la violence. Le *Cantabrigiensis* omet le mot λόγους, ce qui conduit au sens : « honte de moi *et des miens*. » Cette leçon pourrait séduire, si elle était mieux appuyée, et si le mot λόγους (*mes paroles*) n'était confirmé par l'expression parallèle de Marc (VIII, 35) : « à cause de moi *et de l'Evangile*. » L'éclat de l'apparition royale de Jésus sera d'abord celui de sa propre splendeur personnelle, puis de celle de Dieu, enfin de celle des anges : autant de gloires distinctes, qui se réuniront pour n'en faire qu'une en ce moment suprême, celle du jour de la Parousie (2 Thess. I, 7-10).

Le v. 27 justifie la promesse v. 24ᵇ, comme v. 25 et 26 la menace 24ᵃ. Il forme dans les trois synopt. la conclusion de ce discours et la transition au récit de la transfiguration. Aussi quelques Pères, parmi eux Chrysostome lui-même, ont-ils vu l'accomplissement de cette parole dans le fait de la transfiguration. Mais lequel des évangélistes eût appliqué à un fait aussi spécial et passager cette expression : la venue du règne de Christ (Matthieu) ou de Dieu (Marc et Luc)? — Meyer pense que cette parole ne peut s'appliquer qu'à la Parousie, à laquelle se rapportait déjà le v. précédent et que l'on se représentait comme très-prochaine. Mais Jésus aurait-il été lui-même sous l'empire de ce préjugé (voir la réfutation de cette opinion au ch. XXI)? Ou bien la teneur

de sa déclaration aurait-elle été altérée par la tradition? Cette seconde manière de voir serait plus soutenable. Keim, insistant fortement sur la différence entre l'expression de Matthieu (« jusqu'à ce qu'ils aient vu *le Fils de l'homme venir dans son règne* ») et celle de Marc (« . . . *le royaume de Dieu venir avec puissance* ») ou de Luc (« . . . *le royaume de Dieu* »), pense que la notion de la Parousie a été retranchée avec intention du texte de Matthieu par les deux autres, qui écrivaient plus ou moins longtemps après la ruine de Jérusalem. La confusion de l'époque de la Parousie avec celle de la ruine de Jérusalem se trouve en effet sans aucun doute Matthieu XXIV, tandis qu'elle est évitée Luc XXI. Mais 1. il est à remarquer que cette confusion se trouve aussi Marc XIII, exactement comme Matthieu XXIV; or, si Marc avait corrigé Matthieu dans notre passage par la raison que suppose Keim, combien plus ne l'aurait-il pas corrigé au ch. XIII, où il ne s'agit pas, comme ici, d'une simple parole isolée, mais où le sujet de la Parousie est traité de front? Et si la forme de l'expression, chez Marc, ne résulte pas d'une correction intentionnelle, mais d'une simple différence de transmission, pourquoi n'en serait-il pas de même de la forme assez semblable que présente Luc? 2. Il y a chez Marc et Luc une distinction bien marquée, une sorte de gradation et d'opposition entre cette parole et la précédente; chez Luc, par la particule δέ, *et de plus :* « Je vous déclare de plus que la récompense promise aux fidèles confesseurs ne se fera pas attendre jusqu'à la Parousie, comme quelques-uns d'entre vous l'éprouveront avant de mourir; » et chez Marc, d'une manière plus frappante encore, par le brisement du discours et le commencement d'une nouvelle phrase : « Et il leur dit (IX, 1). » De sorte que l'idée de la Parousie doit nécessairement être écartée des textes de Marc et de Luc. On peut même douter qu'elle

se trouve dans l'expression de Matthieu ; comp. Matth. XXVI, 64 : « *Dès maintenant* vous verrez le Fils de l'homme *revenant* sur les nuées du ciel. » L'expression *dès maintenant* ne permet pas de penser à la Parousie. D'autres appliquent cette promesse à la ruine de Jérusalem, ou à l'établissement du règne de Dieu chez les païens, ou à la descente du Saint-Esprit. Mais, pour autant qu'il s'agit, dans ces explications, de faits extérieurs, dont tous les contemporains ont été les témoins, elles sont incompatibles avec le τινές, *quelques-uns*, qui indique un privilége exceptionnel. La pensée du Seigneur est-elle donc si difficile à comprendre? *Voir le royaume de Dieu*, dans sa pensée, c'est un fait purement intérieur ; comp. XVII, 21 : « Le royaume de Dieu est *au dedans de vous* (voir l'explication de ce passage). » Jean III, 3 : « Si un homme ne *naît de nouveau*, il ne peut *voir* le royaume de Dieu. » Cette pensée rend parfaitement compte de cette promesse sous la forme de Luc et de Marc. Pour expliquer l'expression de Matthieu, il faut se rappeler que l'action de l'Esprit saint consiste surtout à nous donner l'intuition vivante de l'ascension, de la gloire céleste de Jésus (Jean XVI, 14). Les τινές, *quelques-uns*, sont donc tous ceux d'entre les assistants, qui, après avoir reçu le Saint-Esprit à la Pentecôte, contempleront intérieurement ces *choses magnifiques de Dieu*, que Jésus appelle son règne ou celui de Dieu. Ainsi s'explique aussi la gradation du v. 26 au v. 27, chez Marc et Luc : Celui qui donnera sa propre vie, la retrouvera, non seulement à la Parousie, v. 26, mais même avant sa mort (dès la Pentecôte). — Ἀληθῶς pourrait se lier à λέγω : « En vérité je vous dis. » Mais dans ce sens il aurait dû plutôt être placé avant λέγω, comme le ἀμήν dans les deux autres syn. ; puis Luc se sert plus ordinairement de ἐπ'ἀληθείας (trois fois dans l'évang., deux dans les Actes). Il vaut donc mieux lier cet adverbe à εἰσίν : « il y

en a certainement parmi vous. » — La leçon alex. αὐτοῦ, *ici,* doit être préférée à la leçon reçue ὧδε, qui est tirée des autres synoptiques.

IV. — *La Transfiguration :* IX, 28-36.

Il n'est fait qu'une seule fois allusion à ce fait mystérieux dans tout le N. T. (2 Pierre I), ce qui prouve qu'il ne se lie pas directement à l'œuvre du salut. D'autre part, il est certain que sa réalité historique ne peut devenir incontestable, qu'autant qu'il est possible de montrer rationnellement sa place dans le cours de la vie et du développement de Jésus [1]. — D'après le tableau de la transfiguration tracé dans nos trois syn. (Matth. XVII, 1 et suiv.; Marc IX, 2 et suiv.), nous distinguons trois phases dans cette scène : 1° La glorification personnelle de Jésus (v. 28-29) ; 2° L'apparition de Moïse et d'Elie, et son entretien avec eux (v. 30-33); 3° L'intervention de Dieu lui-même (v. 34-36).

1° V. 28-29 [2]. *La gloire de Jésus.* — Les trois récits font ressortir la semaine d'intervalle qui sépara la transfiguration de la première annonce des souffrances de Jésus, avec cette légère différence, que Matthieu et Marc disent : *six jours après,* tandis que Luc dit : *environ huit jours après.* Il est tout simple de penser que Luc emploie un nombre rond, comme l'indique déjà la restriction ὡσεί, *environ,* tandis que les autres donnent, d'après un document différent, le chiffre exact. Mais cette explication est trop simple pour la critique. « Luc, dit Holtzmann, prétend être meilleur chronologiste que les autres. » Et voilà la raison

[1] Personne ne nous paraît avoir saisi le sens réel et profond de la transfiguration comme Lange, dans son admirable *Vie de Jésus,* ce livre dont les défauts ont malheureusement été beaucoup plus remarqués que les rares beautés.

[2] V. 28. ℵ* B H Syr. It$^{aliq.}$ omettent και devant παραλαβων. — Les Mss. varient entre Ιωαννην και Ιακωβον et Ιακωβον και Ιωαννην.

pour laquelle il substitue *huit* à *six*, tout en se recorrigeant par un reste de conscience au moyen du mot *environ !* Voilà les puérilités auxquelles la critique se laisse entraîner par l'hypothèse du document commun. Il suffirait des constructions araméennes, qui caractérisent le style de Luc, dans ce morceau, et qui sont étrangères aux deux autres syn. (ἐγένετο καὶ ἀνέβη, v. 28; ἐγένετο εἶπεν, v. 33), pour démontrer qu'il suit un autre document qu'eux. — Le nomin. ἡμέραι ὀκτώ, *huit jours*, est le sujet d'une phrase elliptique, qui forme parenthèse : « *Huit jours environ* s'étaient écoulés. » Ce n'est pas sans but que Luc ajoute expressément : *après ces discours*. Il fait ressortir par là la liaison morale qui rattache à l'entretien précédent l'événement qu'il va raconter. — On pourrait croire, d'après le récit de Matthieu et de Marc, que l'intention de Jésus, en conduisant ses disciples sur la montagne, était d'être transfiguré devant eux. Luc nous fait comprendre que c'était simplement *pour prier* avec eux. Il est probable, comme le pense Lange, qu'à la suite de l'annonce de ses prochaines souffrances, un profond abattement s'était emparé de l'esprit des Douze. Ils avaient passé ces six jours, sur lesquels les récits sacrés gardent un complet silence, plongés dans une morne stupeur. Jésus voulait réagir contre cette impression pour le moins aussi dangereuse que l'exaltation enthousiaste qui avait suivi la multiplication des pains. Pour cela, il a recours au vrai moyen : la prière, et il cherche avant tout à raffermir ceux de ses apôtres dont la disposition morale entraîne celle de leurs collègues. Et comme il n'ignore pas que c'est sur les hauteurs que l'âme se recueille et s'élève le plus facilement, il les conduit sur la montagne. L'art. τό désigne la montagne la plus voisine de l'endroit de la plaine où Jésus se trouvait alors avec les siens. D'après une tradition dont nous ne recueillons les indices positifs que dès le IV^e^ siècle (Cyrille de Jérusalem,

Jérôme), la montagne dont il est ici question aurait été le Tabor, cône élancé, situé à deux lieues au sud-est de Nazareth. Peut-être l'évangile des Hébreux nous offre-t-il déjà une trace, bien plus ancienne encore, de cette opinion dans cette parole qu'il met dans la bouche de Jésus : « Alors ma mère, le Saint-Esprit, me prit par l'un de mes cheveux et me porta sur la grande montagne du Tabor. » Mais deux circonstances parlent contre la vérité de cette tradition : 1. Le Tabor est très-éloigné de Césarée de Philippe, où avait eu lieu l'entretien précédent. Sans doute, dans les six jours d'intervalle, Jésus avait bien pu revenir jusque dans la contrée du Tabor. Mais Matthieu et Marc, qui avaient indiqué le voyage dans les contrées septentrionales, n'auraient-ils pas mentionné ce retour? 2. Le sommet du Tabor était, à cette époque, comme l'a démontré Robinson, occupé par une ville fortifiée, ce qui ne convenait guère à la tranquillité que cherchait Jésus. Nous croyons donc plus probable qu'il s'agit ici du *Hermon* ou mont *Panius,* dont les sommets neigés, que l'on contemple avec admiration de toutes les contrées septentrionales de la Terre-Sainte, alimentent les sources du Jourdain.

Le raffermissement de la foi chez les trois principaux apôtres, était donc le but de cette excursion alpestre; la prière était le moyen humain; la glorification de Jésus fut l'exaucement de cette prière, le moyen divin. La relation entre la prière de Jésus et sa transfiguration est exprimée, chez Luc, par la prépos. ἐν, qui indique plus qu'une simple simultanéité (pendant qu'il priait), et fait de cette prière la vraie cause de ce fait mystérieux. Tout sentiment élevé communique au regard, et même à la figure de l'homme tout entière, un éclat particulier. Un mouvement de vraie dévotion, un élan d'adoration l'illuminent. Et lorsque à cette disposition de l'âme correspond, de la part de Dieu, une

révélation positive, comme dans le cas de Moïse ou d'Etienne, alors il peut arriver que le rayonnement intérieur, pénétrant, à travers l'âme, son enveloppe elle-même, le corps, produise chez lui comme un prélude de sa future glorification. C'est un phénomène de ce genre qui se produit en la personne de Jésus pendant qu'il prie, et par sa prière même. Luc en décrit l'effet de la manière la plus simple : « Son visage devint autre. » Comment Holtzmann peut-il prétendre que chez lui la vision est « esthétiquement amplifiée ? » Cette forme n'est-elle pas plus simple que celle de Marc : « il fut métamorphosé en leur présence ; » ou que celle de Matthieu, qui à ces mots de Marc ajoute ceux-ci : « et son visage resplendit comme le soleil. » C'est donc plutôt le contraire qu'il eût fallu dire. — Le phénomène lumineux envahit tellement le corps de Jésus, qu'il devient sensible même à travers ses vêtements. Encore ici l'expression de Luc est très-simple : « son vêtement devint blanc, resplendissant, » et contraste avec les descriptions bien plus emphatiques de Marc et de Matthieu. — La grandeur des miracles précédents nous a montré que Jésus était parvenu au point culminant de sa puissance, et comme tout était en harmonie dans sa vie, ce moment devait être aussi celui où il atteignait l'apogée de son développement intérieur. Arrivé là, quel était son avenir normal ? Il ne pouvait avancer ; il ne devait pas reculer. L'existence terrestre devenait dès ce moment un cadre trop étroit pour cette personnalité accomplie. Il ne restait que la mort ; mais la mort est l'issue du pécheur, ou, comme dit Paul, *le salaire du péché* (Rom. VI, 23) ; pour l'homme sans péché, l'issue de la vie n'est donc pas le passage sombre du sépulcre. C'est bien plutôt l'arc de triomphe d'une transformation glorieuse. Le moment de cette glorification avait sonné pour Jésus ; et la transfiguration était le commencement de ce renouvellement céleste.

Le terme, si Jésus lui-même n'eût arrêté le changement qui allait s'opérer en lui, eût été son ascension immédiate.

2° V. 30-33. *L'apparition de Moïse et d'Elie.* — Non seulement on voit parfois le regard du mourant s'illuminer d'un éclat céleste; mais on l'entend s'entretenir avec les êtres chéris qui l'ont précédé dans les demeures célestes. Par cette porte, qui déjà s'entr'ouvre devant lui, le ciel et la terre communiquent. Ainsi, à la prière de Jésus, le ciel descend, ou la terre s'élève. Les deux domaines se touchent. Moïse et Elie sont là, *s'entretenant avec lui.* Luc ne les désigne pas d'abord. Il dit: « *deux hommes* parlaient avec lui. » Cette expression reflète bien l'impression que durent éprouver les témoins de la scène. Ils s'aperçurent d'abord de la présence de deux personnages inconnus; ce ne fut qu'au bout de quelques moments qu'ils les connurent par leur nom. Ἰδού, *voici,* fait ressortir l'imprévu de cette apparition. L'imparf.: *ils s'entretenaient*, prouve que l'entretien durait déjà depuis un certain temps, quand les disciples s'aperçurent de la présence de ces étrangers. Οἵτινες est emphatique: lesquels n'étaient rien moins que . . . Moïse et Elie ont été les deux serviteurs les plus zélés et les plus puissants de Dieu dans l'ancienne alliance. Aussi ont-ils eu tous deux une fin privilégiée: Elie, par son ascension, a été préservé du déchirement de la mort; Moïse, par la mystérieuse disparition de son corps, a été soustrait à la pourriture du sépulcre. Leur réapparition actuelle est peut-être en rapport avec cette issue extraordinaire de leur vie terrestre. Mais, demande-t-on, comment les apôtres les ont-ils reconnus? Peut-être Jésus les a-t-il nommés dans le cours de l'entretien ou désignés de telle sorte que l'on ne pouvait s'y tromper. Ou bien, plutôt, les glorifiés ne portent-ils pas sur leur figure l'empreinte de leur individualité, leur *nouveau nom* (Apoc. III, 17)? Serions-nous longtemps à con-

templer saint Jean ou saint Paul dans leur gloire céleste, sans les reconnaître?

Le but de cette apparition ne nous est expliqué que par le récit de Luc : « Ils s'entretenaient, dit-il littéralement, *de la sortie que Jésus devait accomplir à Jérusalem.* » Comment certains théologiens se sont-ils imaginé que Moïse et Elie venaient instruire Jésus de ses prochaines souffrances, lui qui, six jours auparavant, en avait instruit les Douze? Ce sont donc bien plutôt les deux envoyés célestes qui sont à l'école de Jésus, comme l'étaient six jours auparavant les apôtres, à moins qu'on ne se les représente s'entretenant avec lui sur le pied de l'égalité en vue de l'instruction des disciples. Quoi qu'il en soit, en face de la croix de Jésus, qui se dresse devant eux, Elie apprend à connaître une gloire supérieure à celle de l'ascension, la gloire de renoncer librement à l'ascension pour y préférer une mort ignominieuse. Moïse, à son tour, comprend qu'il y a un amour plus élevé que celui d'expirer, selon la belle expression que lui appliquent les docteurs juifs, « du baiser de l'Eternel » ; c'est d'offrir son âme en oblation au courroux de l'Eternel. Un tel entretien ne sanctionnait-il pas, dans la conscience des disciples, l'événement dont la prévision depuis six jours les faisait reculer d'effroi? Le terme ἔξοδος, *sortie,* employé par Luc, est choisi avec intention. Il renferme simultanément les deux notions de mort et d'ascension, ces deux issues par lesquelles l'homme peut quitter la vie. L'ascension s'offre en ce moment à Jésus. Il pourrait remonter avec ses deux interlocuteurs. Mais s'il remonte maintenant, il remontera seul. Là-bas, dans la plaine, est encore une humanité courbée sous le poids du péché et de la mort. L'abandonnera-t-il à son sort? Il ne peut s'y résoudre. Il ne remontera que quand il pourra la ramener avec lui; mais pour cela il faut qu'il affronte maintenant l'autre issue, celle

qu'il ne peut accomplir qu'à Jérusalem. Πληροῦν, *accomplir*, désigne non l'achèvement de la vie par la mort (Bleek), mais la consommation de cette mort elle-même. Dans une telle mort, n'y a-t-il pas une tâche à remplir? L'expression : *à Jérusalem,* est profondément tragique : à Jérusalem, cette ville qui semble avoir le monopole du meurtre des prophètes (XIII, 33). — Ce seul mot de Luc sur le sujet de l'entretien illumine toute cette scène, et l'on peut apprécier ici le jugement de nos critiques (Meyer, Holtzmann), qui ne voient là qu'une supposition de la tradition postérieure!

C'est encore par Luc que nous pouvons nous faire une idée du véritable état des disciples pendant cette scène. L'imparfait *ils s'entretenaient*, v. 30, nous a montré que l'entretien durait déjà depuis un certain temps, quand les disciples s'aperçurent de la présence des deux personnages célestes. Nous devons conclure de là qu'ils s'étaient endormis pendant la prière de Jésus. C'est ce que confirme le plus-que-parfait ἦσαν βεβαρημένοι, *ils étaient appesantis*, v. 32. Ils se trouvaient plongés dans cet état pendant la première partie de l'entretien, et lorsqu'ils revinrent à la conscience d'eux-mêmes, ce ne fut que lorsque déjà l'entretien touchait à sa fin. Le terme διαγρηγορεῖν n'est employé nulle part ailleurs dans le N. T. Dans le grec profane, où il est fort peu usité, il signifie : *persévérer à veiller*. Meyer veut appliquer ici ce sens : « persévérant à se tenir éveillés malgré l'assoupissement qui les accablait. » Ce sens n'est pas inadmissible ; cependant le δέ, *mais,* qui indique une opposition à cet état de sommeil, conduit plutôt à penser que ce verbe désigne le retour à la conscience du moi, à travers (διά) un état momentané d'assoupissement. D'un autre côté, le choix de ce terme inusité semble indiquer qu'il ne s'agit pas d'un réveil ordinaire. Il est un état étrange, dont bien des personnes ont fait l'expérience, où l'âme, qui s'est as-

soupie au milieu d'un acte de prière, en recouvrant la conscience d'elle-même, ne se retrouve plus dans le milieu terrestre, mais se sent élevée dans une sphère supérieure, et où, tout de même qu'au moment où la mort l'affranchit du corps, elle devient accessible à d'ineffables impressions de jouissance. Tel était probablement l'état des disciples. Cet état les rendait aptes à devenir témoins de la scène à laquelle Dieu les associait.

Le récit de Luc, v. 33, nous initie également au vrai sens de la parole que Pierre adresse à Jésus, et que mentionnent les trois récits. C'était le moment, nous dit Luc (v. 33), où les deux envoyés célestes se préparaient à se séparer d'avec le Seigneur. Pierre alors, dans le désir de les retenir, s'enhardit à prendre la parole. Il s'offre à leur construire un abri, espérant par là les engager à prolonger leur séjour ici-bas ; comme si c'était la crainte de passer la nuit à la belle étoile, qui les engageait à se retirer ! On comprend, dans ce sens, la remarque de Luc (comp. aussi Marc) : « ne sachant ce qu'il disait. » Cette parole caractéristique de l'apôtre s'était invariablement fixée dans la tradition, avec cette seule différence que dans Matthieu, Pierre appelle Jésus *Seigneur* (κύριε), dans Marc *Maître* (ῥαββί), et dans Luc *Chef* (ἐπιστάτα). Et l'on suppose que nos évangélistes se seraient arrêtés à modifier ainsi le texte commun !

3° V. 34-36 [1]. *La voix divine.* — C'est ici le point culminant de cette scène. Comme le dernier soupir du chrétien mourant est recueilli par le Seigneur, qui vient le chercher (Jean XIV, 3; Act. VII, 55. 56), ainsi la présence

[1] V. 34. ℵ B L quelques Mnn. : επεσκιαζεν au lieu d'επεσκιασεν. — ℵ B C L quelques Mnn. : εισελθειν αυτους au lieu de εκεινους εισελθειν, que lit T. R. avec les autres Mjj. et les versions. — V. 35. ℵ B L Z Cop. : ο εκλελεγμενος au lieu de ο αγαπητος, que lit T. R. avec 18 Mjj. la plupart des Mnn. Syr. It$^{aliq.}$

de Dieu se manifeste en ce moment de la glorification de Jésus. — La nuée n'est pas un nuage; c'est le voile dont Dieu s'entoure quand il apparaît ici-bas. Nous la trouvons au désert et à l'inauguration du temple; nous la retrouverons à l'ascension. Matthieu l'appelle une nuée *lumineuse;* néanmoins, il dit avec les deux autres, qu'elle *faisait ombre* sur cette scène. C'est que l'éclat du foyer lumineux, qui en formait le centre, perçait à travers l'enveloppe qui projetait sur la scène son ombre mystérieuse. Si on lit ἐκείνους, avec le T. R., Jésus, Moïse et Elie furent seuls enveloppés dans la nuée, et la crainte qu'éprouvèrent les disciples provint de l'inquiétude d'être séparés de leur Maître. Mais si on lit αὐτούς avec les alex., tous les six furent enveloppés un instant par la nuée, et la crainte dont furent saisis les apôtres provint du vif sentiment de la proximité divine. Le premier sens est plus naturel; car la voix *sortant de la nuée* ne pouvait guère s'adresser qu'à des personnes qui se trouvaient elles-mêmes en dehors de la nuée.

La forme de la déclaration divine (v. 35) est à peu près la même dans les trois récits. La leçon alex., chez Luc: *c'est ici mon élu,* est préférable à la leçon reçue: *c'est ici mon Fils bien-aimé*, qui est tirée soit des deux autres récits, soit de l'allocution divine dans le baptême. Il s'agit ici de l'Elu, dans le sens absolu du mot, en opposition aux serviteurs, tels que Moïse et Elie, choisis pour une œuvre spéciale. Comp. XXIII, 35. L'exhortation: *écoutez-le,* est la reproduction de celle par laquelle Moïse, Deut. XVIII, 15, engageait Israël à accueillir un jour l'enseignement du Messie. Cette parole finale indique le but de toute cette scène: « Ecoutez-le, quoi qu'il vous dise; suivez sa voie, où qu'il vous conduise. » Qu'on se rappelle les paroles de Pierre: « A Dieu ne plaise! Cela ne t'arrivera point, » dans l'entretien précédent (Matth. XVI, 22), et l'on comprendra ce que

Dieu voulait en parlant de la sorte.—Nous retrouvons ici la réalisation d'une loi qui se produit dans toute la vie de Jésus : c'est que, à chaque acte d'abaissement volontaire de la part du Fils, correspond un acte de glorification dont il est l'objet de la part du Père. Il descend dans l'eau du Jourdain, se consacrant à mourir; Dieu le salue en l'appelant son Fils bien-aimé. Jean XII, son âme troublée renouvelle l'engagement de fidélité jusqu'à la mort; la voix du ciel lui répond aussitôt.

Matthieu place ici le sentiment de crainte que les deux autres ont mentionné plus haut. — Le trait : *Jésus seul,* v. 36, est commun aux trois récits. Il révèle distinctement l'impression des témoins après la disparition des personnages célestes ; voir à II, 15. Moïse et Elie passent ; Jésus demeure. La loi et les prophètes prennent fin ; la parole de Jésus ne passe point.—Le silence gardé au premier moment par les apôtres est motivé, chez Matthieu et Marc, par un ordre positif de Jésus. L'intention du Seigneur était sans doute de prévenir l'enthousiasme charnel que pourrait produire, sur l'esprit des apôtres moins avancés et sur celui du peuple, le récit d'une telle scène. Après sa résurrection et son ascension, le récit de la transfiguration n'avait plus rien de dangereux. Un ressuscité appartient à une autre sphère. Il ne saurait être un roi de ce monde. Luc ne parle pas de la défense de Jésus; il n'avait aucune raison de la retrancher s'il l'eût connue. On peut s'expliquer au contraire qu'il ait omis avec intention l'entretien suivant, entre Jésus et les disciples, sur la venue d'Elie avant l'établissement du royaume messianique. Cette idée n'ayant cours que chez les Juifs, Luc n'a pas jugé nécessaire de rappeler pour les païens l'entretien dans lequel Jésus l'avait combattue. D'ailleurs I, 17 renfermait déjà sommairement tout ce qu'il y avait à dire sur ce sujet. Toute cette scène, dans chacune de ses phases,

a donc conduit au but que Jésus s'était proposé, l'affermissement de la foi des siens. Dans la première, la contemplation de sa gloire, dans la seconde, la confirmation de la voie douloureuse sur laquelle il allait les conduire, dans la troisième, la sanction divine apposée à toutes ses paroles: c'étaient là de puissants appuis pour la foi des trois apôtres privilégiés, qui, ainsi raffermie, devenait, même sans paroles, l'appui de celle de leurs condisciples plus faibles.

Les objections contre la réalité de la transfiguration sont: 1. L'impossibilité de la réapparition d'êtres morts depuis longtemps. — Mais, connaissons-nous assez les relations entre l'existence terrestre et celle qui la suit, pour pouvoir rien affirmer ou nier *a priori* sur ce sujet? Et Moïse et Elie ne sont-ils pas précisément, au moins au point de vue biblique, deux hommes auxquels la fin extraordinaire de leur carrière terrestre fait une position exceptionnelle sous ce rapport? 2. L'inconvenance qu'il y aurait à ce que Jésus eût reçu la communication des décrets divins par l'intermédiaire de ces deux hommes. — Cette objection tombe d'elle-même (voir l'exégèse). 3. Une apparition réelle d'Elie serait en contradiction avec l'entretien suivant (dans Matthieu et Marc), où Jésus nie le retour personnel de ce prophète. Ainsi raisonne Bleek. — Mais ce que Jésus nie dans l'entretien qui a suivi, ce n'est point une apparition passagère, comme celle de la transfiguration, mais un retour d'Elie à l'existence terrestre pour accomplir un nouveau ministère prophétique. C'était là ce qu'attendaient les rabbins et le peuple, et ce qui avait été accompli par Jean-Baptiste. 4. Ce miracle a, dit-on, un caractère magique. — Pour qui le comprend, il est au contraire parfaitement normal et rationnel. C'est le terme légitime d'une vie parfaitement sainte. Si ce fait présente quelque chose d'anormal, c'est uniquement que sa consommation ait été suspendue. C'est à la charité de Jésus lui-même qu'est due cette suspension contre-nature. 5. Le silence de Jean, qui aurait compris la gloire de Jésus d'une manière beaucoup plus spirituelle.—Est-il concevable que cette objection soit élevée par cette même critique, qui reproche constamment à Jean le caractère *magique* des miracles qu'il rapporte, et les nie sous ce prétexte? La transfiguration est tout simplement omise par Jean, ainsi que tant d'autres faits (l'élec-

tion des Douze, l'institution du baptême et de la sainte cène, etc.), comme suffisamment connue par les syn. et comme ne rentrant point nécessairement dans le plan de son livre.

Ces objections sont donc sans valeur. Mais comment ceux qui nient le fait expliquent-ils l'existence de nos trois récits? Paulus réduit le tout à un phénomène *naturel*. Il imagine un entretien de Jésus avec deux amis inconnus auxquels il avait donné rendez-vous sur la montagne. L'éclat du soleil levant ou couchant sur les neiges du Hermon, puis un soudain coup de tonnerre ont fait le reste. Mais qui sont donc ces amis secrets plus liés avec Jésus que ses apôtres les plus intimes? Cette explication n'aboutit qu'à faire de cette scène une affaire de compérage, et de Jésus un charlatan. Elle est aujourd'hui abandonnée. Weisse, Strauss ne voient dans la transfiguration qu'un symbole d'origine *mythique*, figurant la gloire morale de Jésus sous des images empruntées à l'histoire de Moïse. Mais comment un récit mythique se trouverait-il enfermé entre des déterminations historiques aussi précises que celles dans lesquelles il est encadré dans les trois narrations (six jours après l'entretien de Césarée, d'un côté, la veille de la guérison de l'enfant lunatique, de l'autre)? Et comment expliquer la défense sévère de Jésus à ses apôtres de publier un fait qui n'aurait jamais eu lieu! Cette défense ne peut s'expliquer par la théorie du mythe; il faut passer à celle de l'imposture. D'autres enfin n'ont vu, dans la transfiguration, qu'un rêve de saint Pierre. Mais les deux autres apôtres ont-ils fait aussi en même temps le même rêve? Et Jésus aurait-il donné à un rêve de son disciple une importance telle qu'il lui eût sévèrement interdit de le raconter, et cela jusqu'après sa résurrection d'entre les morts! — L'on voit qu'au point de vue scientifique et critique uniquement, les interprétations qui nient la réalité du fait rencontrent des difficultés insolubles.

De l'innocence à la sainteté et de la sainteté à la gloire: voilà la vraie marche de l'existence humaine, sa voie royale. La transfiguration nous dit qu'elle s'est réalisée, au moins une fois, dans l'histoire de l'humanité.

Ce récit est l'un de ceux où nous pouvons le mieux constater l'originalité et la supériorité des sources de Luc. Il ne l'a certainement tiré ni des deux autres évangélistes ni d'un document commun à tous trois. On le voit dans ces deux expressions: *huit jours après* et *l'élu de Dieu* (v. 28 et 35). Les détails par lesquels Luc pré-

cise le but de cette course et le sujet de l'entretien de Jésus avec Moïse et Elie, ainsi que la peinture qu'il fait de l'état des disciples, sont des traits tellement inimitables et si décisifs pour l'interprétation, qu'il faut que la critique renonce à sa mission de chercher la vérité historique, ou qu'elle se décide à accorder à Luc des sources complètement indépendantes et très-rapprochées du fait.

V. — *La guérison de l'enfant lunatique :* IX, 37-43 a.

Ce récit suit immédiatement le récit précédent dans les trois syn. (Matth. XVII, 14 et suiv.; Marc IX, 14 et suiv.). La tradition et les écrits dans lesquels elle s'était fixée avaient maintenu intact le fil chronologique qui unissait ce récit aux deux précédents.

V. 37-40 [1]. *La demande.* — Le sommeil dont les disciples étaient accablés, ainsi que l'offre de Pierre à Jésus v. 33, nous paraissent prouver que la transfiguration avait eu lieu le soir ou pendant la nuit. Jésus et ses trois compagnons redescendirent la montagne le lendemain matin. Une grande foule les attendait. D'après Marc, l'arrivée de Jésus excita néanmoins une émotion de surprise. On pourrait attribuer cette impression à un dernier reflet de gloire, qui illuminait encore sa personne. Mais il est plus naturel de l'expliquer par la scène violente qui venait de se passer en présence de cette foule, et qui donnait à l'arrivée du Maître un à propos particulier. Matthieu omet tous ces détails et va droit au fait. — Les symptômes de la maladie, crampes, écume, cris, montrent à quel genre de désorganisation physique elle appartenait; c'était une forme de l'épilepsie. Mais le v. 42 et l'entretien suivant, chez Matthieu et Marc, prouvent que, du moins dans la conviction de Jésus, l'altération du système nerveux était ou la cause ou l'effet d'un état mental

[1] V. 37. ℵ B L S retranchent εν devant τη εξης. — V. 38. Les Mss. se partagent entre επιβλεψαι et επιβλεψον. — V. 39. ℵ D quelques Mnn. It. Vg. ajoutent και ρησσει avant και σπαρασσει (tiré de Marc).

du genre de ceux dont nous avons déjà vu plusieurs exemples (IV, 33 et suiv.; VIII, 26 et suiv.). D'après Matthieu, les crises avaient un caractère périodique et se rattachaient aux phases lunaires (σεληνιάζεται). Marc ajoute trois traits au tableau de la maladie: le mutisme (dans l'expression *démon muet*, il y a confusion de la cause avec l'effet; comp. VIII, 12. 13. 14. 23 des exemples de confusion analogues), le grincement des dents et l'amaigrissement du malade. Ce sont des symptômes ordinaires dans l'épilepsie.

Les disciples s'étaient trouvés impuissants en face d'une maladie aussi enracinée (elle remontait à l'enfance du jeune homme, Marc, v. 22); et la présence d'un certain nombre de scribes (voir Marc), qui ne leur avaient pas sans doute épargné les moqueries, non plus qu'à leur Maître, les avait à la fois humiliés et exaspérés. L'attente du peuple était donc à son paroxysme. — Quel contraste pour Jésus, arrivant au milieu de cette scène, entre les heures de divine paix qu'il venait de passer dans le contact immédiat avec le ciel, et le spectacle de la détresse de ce père et des passions diverses qui s'agitaient autour de lui !

V. 41-43 [a]. *La réponse.* — On a appliqué l'exclamation de Jésus: *Race incrédule et perverse*, etc., aux disciples (Meyer); aux scribes (Calvin); au père (Chrysostome, Grotius, Néander, de Wette); au peuple enfin (Olshausen). Le père, dans Marc, confesse en effet son incrédulité; les scribes étaient dominés par cette disposition; le peuple avait été ébranlé par leur influence; les disciples enfin, — Jésus le leur dit expressément à la suite de cette scène dans Matthieu, — avaient échoué dans cette guérison par leur manque de foi. Toutes ces explications peuvent donc se soutenir. Et l'expression: γενεά, *génération, race,* est assez large pour comprendre toutes les personnes présentes. Après avoir joui de la relation avec des êtres célestes, Jésus se re-

trouve tout à coup au milieu d'un monde où l'incrédulité règne à divers degrés; et c'est le contraste, non entre tel individu et tel autre, mais entre toute cette humanité éloignée de Dieu, au milieu de laquelle il vit, et les habitants du ciel qu'il vient de quitter, qui lui arrache cette exclamation douloureuse. Διεστραμμένη, *pervertie de part en part*, expression empruntée à Deut. XXXII, 5. — La question deux fois répétée: *jusqu'à quand . . .?* ne s'explique également que par sa relation avec la scène précédente. Ce n'est pas l'expression de l'impatience. La scène de la transfiguration ne vient-elle pas de prouver que, si Jésus demeure sur la terre, c'est *librement?* Le terme même de *supporter* implique cette idée. Mais il se sent déplacé dans ce milieu d'incrédulité, et soupire après le moment où sa charité ne le retiendra plus au milieu de cette humanité charnelle au sein de laquelle son cœur filial et fraternel se sent à chaque instant froissé. C'est le symptôme du mal du pays qu'a réveillé plus vivement chez lui la fête de la veille. Πρὸς ὑμᾶς, *auprès de vous,* dans Luc et Marc, exprime une relation plus active que μεθ'ὑμῶν, *avec vous,* dans Matthieu. — Les derniers mots: *Amène ici ton fils,* ont quelque chose de brusque. En donnant cet ordre, Jésus semble vouloir secouer l'impression pénible dont il est obsédé; comp. une forme semblable Jean XI, 34.

Il y a comme une espèce de gradation entre les narrations des trois évangélistes. Matthieu rapporte uniquement le fait de la guérison, sans faire mention de la crise qui le précède; l'essentiel, pour lui, c'est l'entretien qui suit, avec les disciples. Chez Luc, le récit de la guérison est précédé du tableau de la crise. Marc enfin, à l'occasion de cette crise, nous raconte un entretien remarquable que Jésus a eu avec le père de l'enfant. Cet entretien, qui porte au plus haut degré le caractère de l'authenticité, ne permet d'admettre ni

que Marc ait puisé son récit chez l'un des deux autres, ni que les deux autres aient eu son récit ou un récit semblable au sien sous les yeux ; comment Luc, en particulier, eût-il omis volontairement de pareils détails?

Nous n'analyserons pas ici ce dialogue, chez Marc, dans lequel Jésus transforme la question de savoir s'il a la puissance de *guérir* en celle de savoir si son interlocuteur a lui-même celle de *croire*, et où celui-ci, effrayé de la responsabilité que cette nouvelle position de la question fait peser sur lui, appelle avec angoisse la puissance de Jésus au secours de sa foi, qui ne lui paraît plus qu'incrédulité. Jamais rien de plus beau n'a été écrit par un évangéliste. C'est la photographie du cœur humain. Ce récit est le chef-d'œuvre de Marc. Et les autres l'auraient mutilé, comme à dessein!

Nous retrouvons dans Luc ces deux traits, mentionnés également dans la résurrection du fils de la veuve de Naïn : *fils unique* (v. 38); *et il le rendit à son père* (v. 42). C'est la « manière de Luc, » dit la critique. Mais les détails originaux et caractéristiques dont est rempli notre évangile (comp. le récit précédent), ne devraient-ils pas inspirer un peu plus de confiance en ses récits? — L'entretien qui suivit ce miracle et qu'omet Luc, est l'un des passages où l'incrédulité des apôtres est le plus sévèrement blamée. Cette omission ne prouve certes pas que l'écrivain sacré fût animé envers les Douze du sentiment de malveillance que la critique lui impute.

VI. — *Les trois derniers traits du ministère de Jésus en Galilée :* IX, 43 [b]-50.

1° *La seconde annonce de la Passion :* v. 43 [b]-45 [1].

On peut conclure des deux autres syn. (Matth. XVII, 22. 23; Marc IX, 30-32), plus spécialement de Marc, que ce fut pendant le retour de Césarée de Philippe à Capernaüm, que Jésus donna à ses disciples cette nouvelle instruction sur ses souffrances. Luc met cet entretien en relation morale avec l'état d'exaltation où les miracles précédents avaient jeté les esprits autour de Jésus. Le Seigneur veut abattre

[1] V. 43. Les Mss. se partagent entre εποιησεν (T. R.) et εποιει (alex.).

cette dangereuse effervescence dans le cœur de ses disciples. Et l'on comprend, par cette intention, l'omission dans ce discours de la mention de la résurrection (comp. avec IX, 22). Par le pronom ὑμεῖς, *vous,* il oppose expressément les apôtres à la multitude : « Vous qui devez être instruits du véritable état des choses. » L'expression θέσθε εἰς τὰ ὦτα, littéralement : *mettez ceci dans vos oreilles*, est très-énergique. « Si même vous ne le comprenez pas, imprimez-le néanmoins dans votre mémoire ; tenez-vous-le pour dit. » — Les λόγοι, *discours,* qu'ils doivent ainsi garder, sont évidemment ceux dont le résumé suit dans ce même v. 44, et non, comme le veut Meyer, les discours enthousiastes du peuple auxquels il a été fait allusion, v. 43. Le *car,* qui suit, ne s'oppose point à ce sens : « Souvenez-vous de ces paroles ; car, si incroyables qu'elles vous paraissent, elles ne manqueront pas de se réaliser. » — Le terme : *être livré entre les mains, à la libre disposition des hommes*, se rapporte non à la trahison de Judas, mais au décret de Dieu lui-même. — Il faut connaître bien peu l'influence décisive que la volonté exerce sur l'usage que nous faisons de notre raison, pour trouver une difficulté dans l'inintelligence des disciples, décrite v. 45. La perspective que leur ouvrait Jésus les affectait désagréablement (Matth. v. 23) ; et ils refusaient en conséquence d'y appliquer sérieusement leur attention, ou même d'interroger Jésus (Marc, v. 32). Rien donc de plus conforme à l'expérience psychologique, que le phénomène moral signalé de nouveau ici par Luc. Le récit suivant prouvera combien il était réel. Le ἵνα, *afin que*, v. 45, n'est point employé ici pour signifier purement et simplement : *de sorte que*. L'idée de but, renfermée dans cette conjonction, se rapporte à la dispensation providentielle qui permettait cet aveuglement.

2° La question: *qui est le plus grand?* v. 46-48 [1].

Ce trait doit aussi, d'après Matthieu et Marc, appartenir à la même époque (Matth. XVIII, 1 et suiv.; Marc IX, 33 et suiv.). D'après Marc, la contestation sur cette question avait eu lieu *en chemin*, pendant le retour de Césarée à Capernaüm. « *De quoi vous entreteniez-vous en chemin?* » leur demande Jésus après l'arrivée (v. 33). Et c'est alors que, dans une maison qui, d'après Matthieu, est probablement celle de Pierre, se passa la scène suivante. Nous avons d'autres indices d'un conflit très-grave survenu à cette époque entre les disciples, par exemple cet avertissement conservé par Marc à la fin du discours tenu par Jésus en cette occasion (IX, 50): « *Ayez du sel en vous-mêmes, et soyez en paix entre vous;* » puis, l'instruction de Jésus sur la conduite à tenir dans le cas d'offense entre frères, Matth. XVIII, 15: « *Si ton frère vient à pécher contre toi . . .;* » enfin la question de Pierre: « *Combien de fois pardonnerai-je à mon frère?* » et la réponse de Jésus, XVIII, 21. 22. Toutes ces paroles appartiennent au moment de ce retour à Capernaüm, et sont les indices d'une sérieuse perturbation dans le bon accord entre les disciples. D'après le récit très-exact de Marc, c'est Jésus lui-même qui prit l'initiative et qui les interrogea sur l'objet de la dispute. Honteux, comme un enfant coupable, ils gardent d'abord le silence, puis ils se décident à confesser la question au sujet de laquelle ils se sont querellés. Chacun avait fait valoir ses prétentions à la première place, rabaissé celles des autres. Pierre avait été le plus en cause et le plus maltraité peut-être. On voit combien l'annonce des souffrances de leur Maître était restée à la surface de leurs pensées. Jésus alors s'assied (Marc, v.

[1] V. 47. ℵBFKLΠ plusieurs Mnn. Syr. lisent ειδως au lieu de ιδων. — BCD: παιδιον au lieu de παιδιου. — V. 48. ℵBCLXZ quelques Mnn. It^{plerique}: εστιν au lieu de εσται.

35), et, rassemblant les Douze autour de lui, leur donne l'instruction suivante. Toute cette situation, si nettement dessinée par Marc, est omise dans Matthieu. Celui-ci, dans son récit sommaire des faits, place, contre toute vraisemblance morale, la question : *Qui est le plus grand?* dans la bouche des disciples parlant à Jésus. Matthieu n'a qu'une chose en vue, l'enseignement important donné à cette occasion.

Quant à Luc, Bleek a prétendu que son récit n'impliquait pas nécessairement le fait d'une discussion entre les disciples; pressant les mots ἐν αὐτοῖς, *en eux*, il suppose qu'il s'agissait uniquement de pensées qui s'étaient élevées dans leurs cœurs (comp. v. 47 τῆς καρδίας). Mais le terme εἰσῆλθε, *survint*, indique nécessairement un fait positif, comme celui que décrit Marc d'après une source très-exacte; et ἐν αὐτοῖς doit s'appliquer à tout le cercle des disciples, dans le sein duquel s'était élevée cette discussion. — Jésus prend un enfant et en fait le sujet de sa démonstration. C'est une loi du ciel, que l'être le plus faible ici-bas se trouve posséder la plus forte compensation, le plus riche complément de tendresse et d'assistance céleste (Matth. XVIII, 10). Conformément à cette loi, Jésus, qui réalise ici-bas la vie du ciel, voue aux enfants un intérêt spécial et fait d'eux ses recommandés particuliers auprès de tous les siens. Celui qui entre dans son esprit et qui les accueille en cette qualité, l'accueille lui-même. Car il reçoit à son tour Jésus comme le complément de son existence, faible et vide par elle-même, et, en Jésus, Dieu qui, par un effet du même principe, est le complément parfait et constant de celle de Jésus (Jean VI, 57). Par conséquent, celui d'entre les disciples qui, en se vouant au service des petits, se fait lui-même le plus petit, est sur le bon chemin pour devenir le plus grand.

Le sens de la parole de Jésus est un peu différent dans Matthieu, au moins quant à la première partie de la réponse.

Ici, Jésus pose comme mesure de la vraie grandeur, non la tendre sympathie pour les petits, mais le sentiment de sa petitesse propre. L'enfant mis en scène n'est pas présenté aux disciples comme l'objet de leur intérêt, mais comme le type et le modèle du sentiment qu'ils doivent revêtir. C'est une invitation à l'humilité et à la simplicité enfantines plutôt qu'à l'amour des petits. Ce n'est qu'au v. 5 que Matthieu passe de cette idée, par une transition toute naturelle, à celle qui fait le fond de la réponse de Jésus, dans Luc et Marc. Il est probable que la première partie de la réponse dans Matthieu est empruntée à une autre scène, que nous trouverons plus tard dans Marc (X, 13-16) et Luc (XVIII, 15-17), et dans Matthieu lui-même (XIX, 13-15), et qu'il y a ici, comme d'ordinaire dans cet évangile, combinaison en un seul discours d'éléments appartenant à des situations diverses. — Meyer pense que dans cette expression : *recevoir en mon nom,* le *en mon nom* se rapporte non à la disposition de celui qui reçoit, mais à celle de celui qui est reçu, en tant qu'il se présente comme disciple de Jésus. Mais ces deux notions : se présenter au nom de Jésus (d'une manière consciente ou inconsciente) et être reçu en ce nom, ne peuvent être opposées l'une à l'autre. Chaque fois que l'accueil a lieu, l'une s'unit à l'autre. — La leçon alex. ἐστί, *est*, est plus spiritualiste que celle des byz. ἔσται, *sera,* dont le sens est plus eschatologique. Il est difficile de décider entre les deux.

3° *Le disciple dissident :* v. 49 et 50 [1].

Jean ne joue que dans des cas rares un rôle actif dans l'histoire évangélique. Il paraît avoir été, à cette époque, dans un état de surexcitation ; comp. le trait qui suit immé-

[1] V. 49. ℵ B L X Δ Z quelques Mnn. lisent εν τω au lieu de επι τω (εν peut-être tiré de Marc). — ℵ B L Z It$^{aliq.}$: εκωλυομεν au lieu de εκωλυσαμεν. — V. 50. C D F L M Z ajoutent αυτον à μη κωλυετε. — On

diatement (IX, 54 et suiv.), et un autre un peu plus tard (Matth. XX, 20 et suiv.). Il avait sans doute été l'un des principaux acteurs dans le fait qu'il raconte ici lui-même et qui se rattachait probablement à la dispute dont il vient d'être question. La liaison est plus simple que ne l'a jugé la critique. L'importance que Jésus venait d'attribuer à *son nom*, dans la réponse précédente, fait craindre à Jean d'avoir lésé par précipitation la majesté de ce nom auguste. Une fois en voie de confession, il sent le besoin d'aller jusqu'au bout. Cette relation est indiquée par les termes ἀποκριθείς (Luc) et ἀπεκρίθη (Marc). Ce trait, tel qu'il est placé ici immédiatement après le précédent, nous aide à nous rendre compte de quelques éléments du grand discours Matth. XVIII, qui appartient certainement à cette époque. Ces *petits,* qu'il faut craindre de scandaliser (v. 6), que le bon berger cherche à sauver (v. 11-13), et dont *pas un*, d'après la volonté de Dieu, ne doit périr (v. 14), sont sans doute les commençants en la foi, tel que celui envers lequel les disciples avaient usé d'intolérance. C'est ainsi qu'en rapprochant les pierres détachées, dispersées dans nos trois récits syn., on parvient à reconstruire les pans de l'édifice, et puis enfin, en y joignant l'évangile de Jean, l'édifice entier.

Le fait ici mentionné a un intérêt particulier. « On voit, comme le dit Meyer, que même hors de la sphère des disciples permanents de Jésus, il y avait des hommes chez qui sa parole et ses œuvres avaient éveillé une force supérieure et miraculeuse; ces étincelles, tombées au-delà du cercle des disciples, avaient fait jaillir ci et là des flammes détachées du foyer central. » Fallait-il éteindre ces feux-là? La

lit καθ'υμων et υπερ υμων dans ℵ^{cb} B C D K L M Z Π plusieurs Mnn. It. Syr.; καθ'υμων et υπερ ημων dans ℵ* A X Δ quelques Mnn.; et καθ' ημων et υπερ ημων dans T. R., d'après ℵ^{ca} E F G H S U V Γ Λ et la plupart des Mnn.

question était délicate. De tels hommes, qui n'avaient pas joui de la société habituelle de Jésus, acquéraient une autorité, et pouvaient en user pour répandre des erreurs. A cette crainte légitime se mêlait sans doute chez les Douze un coupable sentiment de jalousie. Ils cessaient par là d'avoir le monopole de l'œuvre de Christ. Il est probable que Jésus reconnut la présence de cet alliage dans la conduite qu'ils venaient de tenir. — Dans Luc, comme dans Marc, au lieu de l'aor. ἐκωλύσαμεν, *nous l'avons empêché,* quelques Mss. lisent l'imparf. ἐκωλύομεν: « Nous étions là l'empêchant, et en cela croyant bien faire; nous trompions-nous? » Leur opposition n'est qu'une tentative, tant que Jésus ne l'a pas ratifiée. Cette leçon est préférable.

La réponse de Jésus est pleine de largeur et d'élévation. Les forces divines qui émanent de lui, ne sauraient être complètement renfermées dans aucune société visible, fût-ce même celle des Douze. Le fait de l'union spirituelle avec Jésus prime celui de la communion sociale avec les disciples. Bien loin de traiter un homme qui se réclame de son nom comme un adversaire, il faut plutôt l'envisager, même dans sa position isolée, comme un utile auxiliaire. — Des trois leçons offertes par les Mss. au v. 50, et qui se retrouvent aussi dans Marc *(contre vous — pour vous; contre vous — pour nous; contre nous — pour nous)*, il me paraît qu'il faut préférer la première: « Celui qui n'est pas *contre vous,* est *pour vous.* » L'autorité des Mss. alex. qui lisent de la sorte est confirmée par celle des anciennes versions, l'*Itala* et la *Peschito*, et de plus par le contexte. La personne de Jésus en effet est hors de cause dans cette question; il ne s'agit pas ici de son honneur, — n'est-ce pas en son nom que cet homme agit?— mais plutôt de celui des Douze: « Il ne va pas *avec nous.* » Voilà le grief (v. 49). Il en est autrement dans la parole analogue, et en apparence contra-

dictoire à celle-ci (Luc XI, 23; Matth. XII, 30): «Celui qui n'est pas avec moi est contre moi.» La différence entre ces deux paroles provient de ce que, dans la seconde circonstance, c'est bien l'honneur personnel de Jésus qui est en cause. Il s'agit du pouvoir par lequel et lui et les exorcistes opèrent les expulsions de démons. Cette parole s'applique donc aux exorcistes juifs, qui paraissaient travailler avec lui contre le démon, et qui, en réalité, affermissaient le règne de cet ennemi. Dans l'application que nous pourrions faire aujourd'hui de ces deux maximes, la première s'appliquerait à des frères, qui, tout en étant séparés de nous sous le rapport ecclésiastique, combattent avec nous pour la cause de Christ, tandis que la seconde s'applique à des hommes, qui, tout en appartenant avec nous à la même société religieuse, sapent les fondements de l'Evangile. Les uns doivent être envisagés comme des alliés dans le camp ennemi, les autres comme des ennemis dans notre propre camp.

Marc intercale entre les deux parties de cette réponse une parole remarquable, dont le sens est, qu'il n'est pas à craindre qu'un homme qui opère de telles œuvres au nom de Jésus, passe tout à coup au nombre de ceux qui le calomnient, c'est-à-dire, de ceux qui l'accusent de chasser les démons par Béelzébub. De la part d'un homme qui invoque dans ses guérisons le nom de Jésus, l'accuser ainsi, ne serait-ce pas, en effet, s'accuser soi-même?

Nulle part, peut-être, le rapport d'emboitement, mais d'emboitement inconscient, entre les syn., n'est plus remarquable. Chez Matthieu, les paroles sans le fait (la dispute entre les disciples). Chez Luc, le fait avec une courte parole qui s'y rapporte. Chez Marc enfin, le fait avec des détails très-pittoresques et beaucoup plus circonstanciés que chez Luc, et un discours qui rappelle en partie celui de Matthieu, mais qui en diffère par des omissions et des adjonctions également importantes. Ne touche-t-on pas du doigt l'indépendance respective de ces trois rédactions de la narration traditionnelle?

ERRATA

(Nous omettons quelques fautes d'accents que tous nos soins n'ont pu prévenir.)

Page 57, ligne 14, *au lieu de* XVII, 20 *lisez :* XVII. 19.
» 101, note, *au lieu de* ℵ B B *lisez* : ℵ A B.
» 109. au haut de la page, *au lieu de* II, 48-21 *lisez :* II, 18-21.
» 148, ligne 7, *au lieu de* v. 10-28 *lisez :* v. 18-20.
» 161, ligne 11, *au lieu de* δόξησθε *lisez :* δόξητε.
» 201, dernière ligne, *au lieu de* v. 13 *lisez :* v. 1.
» 223, ligne 3, *au lieu de* par Marc *lisez :* par Luc.
» 226, ligne 6, *au lieu de* c'étaient *lisez* : c'était.
» 241, ligne 8, *au lieu de* Marc II *lisez :* Marc VI.
» 262, ligne 18, *au lieu de* contenu *lisez :* connu.
» 270, ligne 17, *au lieu de* du rapport *lisez :* dans le rapport
» 289, 12e ligne d'en bas, *au lieu de* Luc X, 31 *lisez :* Luc X, 21.
» 293, ligne 17, *au lieu de* II, 23; III, 6 *lisez :* II, 23-III, 6.
» 310, 10e ligne d'en bas, *au lieu de* κατεξῆς *lisez :* καθεξῆς.
» 354, ligne 15, *au lieu de* qui suit *lisez :* que suit.
» 371, ligne 3, supprimer les guillemets.
» 373, 15e ligne d'en bas, *au lieu de* l'ancienne *lisez :* l'ancienne alliance.
» 393, 14e ligne d'en bas, *au lieu de* v. 14 *lisez :* v. 15.
» 415, 4e ligne d'en bas, *au lieu de* v. 22 *lisez :* v. 32.
» 422, lignes 3 et 4, *au lieu de* qui m'a touché? à la *lisez :* quelqu'un m'a touché, à la question.

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME

	Pages
Avant-propos	VII-X
Introduction	XI-LXX
§ 1. Traces de l'existence du troisième évangile dans l'église primitive	XII
§ 2. L'auteur	XXIX
§ 3. Composition du troisième évangile	XLIV
§ 4. Sources du troisième évangile	XLIX
§ 5. Conservation du troisième évangile	LXVI
Le titre de l'évangile	1-2
Le Prologue, I, 1-4	3-19
Première partie : Les récits de l'enfance, I, 5-II, 52	20-145
Premier récit : Annonce de la naissance de Jean-Baptiste I, 5-25	24
Second récit : Annonce de la naissance de Jésus, I, 26-38	46
Troisième récit : Visite de Marie à Elisabeth, I, 39-56	59
Quatrième récit : Naissance et circoncision de Jean-Baptiste, I, 57-80	74
Cinquième récit : Naissance du Sauveur, II, 1-20	88
Sixième récit : Circoncision et présentation de Jésus, II, 21-40	109
Septième récit : L'enfant Jésus à Jérusalem, II, 41-52	122
Considérations générales sur les chap. I et II	129
Seconde partie : L'avénement du Messie, III, 1-IV, 13	146-224
Premier récit : Le ministère de Jean-Baptiste, III, 1-20	147
Second récit : Le baptême de Jésus, III, 21-22	170
Du baptême de Jésus	177
Troisième récit : La généalogie de Jésus, III, 23-38	184
Quatrième récit : La tentation, IV, 1-13	199
De la tentation	217

Pages

TROISIÈME PARTIE : Le ministère de Jésus en Galilée, IV, 14-IX, 50 225-481

Premier cycle : Visites à Nazareth et à Capernaüm, IV, 14-44 229

Deuxième cycle : De la vocation des premiers disciples à l'élection des Douze, V, 1-VI, 11 . . . 257

Troisième cycle : De l'élection des Douze à leur première mission, VI, 12-VIII, 56 305

Quatrième cycle : De l'envoi des Douze au départ de Galilée, IX, 1-50 426

BS2595 .G582 v.1
Commentaire sur l'Evangile de Saint Luc
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00059 9094